LA VIE SPIRITUELLE

N° 381 Février 1953

SOMMAIRE

★

DE NOËL A PAQUES

A. VIARD, O. P. JÉSUS LUMIÈRE DU MONDE 115

L. JAMBOIS, M. S. ADORATION ET PRIÈRE 134

E. ROCHE, S. J. CRUCIFIX ET COMPORTEMENT CHRÉTIEN 141

Le temps où l'on retire les crèches de nos églises n'est pas achevé que la Septuagésime, cette année, est déjà passée. Nous adorons l'Enfant Dieu, nous nous arrêtons encore aux fameuses homélies de saint Léon qui nous content les splendeurs de l'Incarnation, et brusquement, l'Église nous invite à entrer dans un long temps de pénitence. Les changements de la date de Pâques d'une année à une autre ont au moins ceci de bon que parfois les temps se télescopent et qu'ils nous empêchent alors de nous arrêter au mystère de l'Incarnation comme si celui-ci n'était pas aussi un mystère Rédempteur tout ordonné à celui de la Croix, ou de ne plus considérer dans l'Homme de douleurs du vendredi saint la gloire de Dieu descendu parmi nous.

La fête de Noël et le temps de l'Épiphanie sont tout entiers la célébration de cette Lumière qui est venue parmi les siens. Mais les siens ne l'ont pas reçue; célébrant sa venue, nous venons aussi nous associer à sa lutte avec les ténèbres afin de participer à sa victoire et d'être nous-mêmes fils de Lumière. C'est à quoi nous guide l'étude du P. Viard.

L'Épiphanie est fête d'adoration : Dieu est là! Dieu est descendu parmi nous! Mais en même temps elle est fête d'intimité. Un enfant nous est né! Et de même, d'une autre façon, le temps du carême. Jésus s'est fait homme, tout proche de nous, afin que nous devenions ses intimes. Mais il n'y a pas d'union possible s'il n'y a à la base la reconnaissance que Dieu est là, c'est-à-dire s'il n'y a pas d'adoration. C'est ce que développe le bel article du P. Jambois.

Et cependant, entre les représentations de l'Enfant Dieu et celle du Crucifié, c'est l'image du Crucifié qui, tout au long de l'année, et de la façon la plus « ordinaire », meuble nos églises et nos demeures. Qu'est-ce que cela veut dire? Quelle lumière ce mystère projette-t-il sur la vie humaine, nos péchés, nos misères et nos succès, nos souffrances et nos triomphes? Le P. Roche essaie de répondre à ces questions.

NOS MAITRES ET MODÈLES

PIERRE BLANCHARD. LA SAINTETÉ SELON LE P. LIBERMANN..... 157

Le P. Jacob Libermann, qui fonda la Congrégation du Saint-Cœur de Marie à laquelle bientôt devait s'adjoindre l'ancienne Congrégation du Saint-Esprit, mourut prématurément en 1852. Il convenait que La Vie Spirituelle *rappelât dignement le centenaire (un peu retardé par nécessité rédactionnelle) de cet apôtre, qui ne fut pas seulement un des grands animateurs missionnaires du XIX^e siècle, mais aussi un « spirituel ». Les écrits qu'il a laissés, surtout les lettres à ses missionnaires, montrent qu'il doit être rangé parmi les Maîtres. Les larges extraits que nous apporte M. l'abbé Blanchard donneront, nous l'espérons, le goût de cette doctrine solide et savoureuse et des écrits du P. Libermann.*

CHRONIQUES

LE BILLET D'APOSTOLUS : L'ESPRIT DE CORPS 187

S. J. D'A. BULLETIN BIBLIQUE 190

COURRIER DES LECTEURS. L'ÉDIFICATION PAR LE MERVEILLEUX. — FAUSSES RELIQUES. — PRIÈRE BIBLIQUE ET PROGRÈS DOGMATIQUE 196

LE CENTRE SAINT-JACQUES 201

A TRAVERS LES REVUES

Nouvelle Revue théologique. — Cahiers universitaires catholiques. — La France catholique. — Bulletin pour les chrétiens orthodoxes des pays de langue française. — Documents du C.I.C. — La Vie Intellectuelle. — La Maison-Dieu, p. 202.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 214.

JÉSUS LUMIÈRE DU MONDE

Dieu *est lumière* (1 Jn, 1, 5). Jésus *est la vraie lumière* (Jn, 1-9).

Il est toujours difficile de parler de Dieu. Les mots qu'il faut bien employer pour essayer de dire quelque chose de e qu'il est sont toujours lourds d'un certain poids de matière, uisqu'ils désignent en premier lieu des réalités de notre monde. *umière* est l'un des plus purs. Aussi tient-il une très grande lace dans l'Écriture. La lumière qui réjouit ici-bas nos regards pparaît au premier jour de la création. Le plus souvent, quand ieu manifeste sa présence, il choisit l'apparence d'un feu ou de nuée qui l'accompagne, symboles liés tous deux à l'image de lumière. Il manifeste ainsi son caractère de puissance céleste. ésus, lumière du monde, c'est le ciel descendu sur la terre. Et, râce à lui, au dernier jour, tout sera lumière; la terre et le ciel nouvelés ne feront plus qu'un.

Suivre tout au long de la Bible ces différentes manifestations e la lumière, de la création de la lumière à la manifestation us toutes ses formes de la lumière incréée, permettra de rappe- r quelques-uns des aspects les plus riches de la Révélation et on progrès à travers les âges, jusqu'à son plein épanouissement n Jésus-Christ.

a lumière créée.

La première mention de la lumière, dans la Bible, se trouve ès le début du récit de la création. En son premier état, le monde

apparaît comme un chaos, un bourbier ténébreux où tout est confondu. On pourrait croire qu'il n'y a rien encore en lui de divin. Cependant déjà l'esprit de Dieu plane au-dessus de lui, comme s'il attendait de le pénétrer. Et n'est-ce pas en partie ce qui se produit quand Dieu dit sa première parole : *Que la lumière soit* ? (Gn, 1, 3).

C'est une réalité nouvelle que cette lumière dans le monde, une réalité qui s'oppose aux ténèbres, autre réalité mystérieuse, dont, pas plus que de la première, l'homme, au témoignage de Job, ne peut connaître le séjour et le chemin (Job, 38, 19-20). Nous savons maintenant que lumière et ténèbres sont, sur terre, dues à la présence ou à l'absence du soleil. Ce n'était pas tellement évident pour les Anciens. Lumière et ténèbres avaient comme une sorte d'existence indépendante. Et ne faut-il pas voir dans cette conception la traduction dans le domaine visible d'une opposition plus profonde, située à la racine même des êtres ?

La lumière apparaît ainsi comme la part la plus proche du divin dans le monde. C'est pourquoi l'esprit de l'homme, qui fait de lui un vivant à l'image de Dieu (Gn., 1, 27), parce qu'il est en lui comme un souffle de Dieu (2, 7), est décrit par les Proverbes (20, 27) sous l'aspect d'un flambeau divin qui pénètre jusqu'au tréfonds de son être.

Dieu est lumière.

Il ne faut donc pas nous étonner que saint Jean nous donne, à côté de sa définition de Dieu : *Dieu est amour* (1 Jn, 4, 8, 16) cette autre définition : *Dieu est lumière* (1 Jn, 1, 5). Et il affirme un peu plus loin qu'il est *dans la lumière* (1 Jn, 7). Ce sont là des images, sans doute, mais des images qui s'efforcent de nous rendre proche et comme sensible, s'il se peut, la réalité ineffable de Dieu. C'est là l'héritage des descriptions de l'Ancien Testament. Qu'il suffise, pour le moment, de rappeler le texte du psaume d'Habacuc : *Sa majesté couvre les cieux et sa gloire remplit la terre; son éclat brille comme la lumière; des rayons jaillissent de ses mains* (3, 3-4).

La lumière est ce qu'il y a dans notre monde de plus pur, de plus immatériel, ce qu'il y a de plus apte, par conséquent, à nous donner quelque idée de ce qui dépasse la matière. C'est pourquoi il est dit de Dieu, non seulement qu'il est lumière, mais encore qu'il habite la lumière, comme si l'on voulait par là signifier que rien de ténébreux ne peut avoir de contact avec lui. Saint Paul précise d'ailleurs que Dieu *habite une lumière inaccessible* (1 Tm., 6, 16), pour marquer davantage encore sa transcendance.

Les manifestations de la présence divine.

Dieu cependant se manifeste. Il peut se contenter de se faire entendre au secret de l'âme sans apparaître d'une manière sensible. S'il apparaît, il peut prendre figure humaine, mais il a également choisi d'autres moyens pour signaler sa présence. Certains d'entre eux, apparentés à la lumière, semblent parmi les plus fréquents. C'est en particulier le feu, surtout quand il se présente dans des conditions insolites.

Il y a tout d'abord l'éclair qui brille soudain au milieu des nuées et qui semble descendre du ciel sur la terre. Bien des religions anciennes ont vu dans chaque orage une manifestation surnaturelle. On en retrouve l'écho dans le merveilleux psaume 104 (Vg. 103), cette hymne si proche du premier récit de la création :

> Seigneur, mon Dieu, ta grandeur est infinie.
> Tu te vêts d'une gloire éclatante, tu t'enveloppes d'un manteau de lumière.
> Il déploie les cieux comme une tente, il bâtit sur les eaux, en haut, sa demeure.
> Il fait des nuées son char, il s'avance sur les ailes du vent;
> Il fait des vents ses messagers, de la flamme et de la foudre ses serviteurs (1-4).

Ainsi Dieu trône, glorieux, dans les cieux et manifeste sa présence sur terre, dans l'orage. Sa grandeur, sa majesté semblent mêlés à une sorte d'effroi que sa présence inspire. Il y a là encore, si l'on veut, un arrière-fonds mythologique, ici conservé pour la puissance évocatrice. Dieu est infiniment élevé au-dessus de

toutes les créatures; c'est cela qu'indique sa demeure dans les cieux. Il agit cependant sur terre, où tout dépend de lui. Sans lui, le sol resterait stérile. Aussi est-ce lui qu'on voit dans l'orage, dans l'éclair qui jaillit soudain, annonçant la pluie bienfaisante.

On le voit même dans la nuée. Puisqu'elle enveloppe et semble tenir en réserve l'éclair, elle peut à juste titre passer aussi pour le symbole et le signe de la présence de Dieu.

Dans la vision nocturne d'Abraham, où Dieu lui apprend qu'il fait alliance avec lui, c'est une fournaise fumante et une torche embrasée, passant entre les animaux coupés en deux, qui tiennent la place de Dieu. C'est en effet celui qui s'engageait par un pacte qui devait faire ce geste (Gn., 15, 17; cf. Jer., 34, 18).

Quand Dieu appelle Moïse, il lui apparaît sous l'aspect d'une flamme qui brille au milieu d'un buisson dans le désert (Ex., 3, 2-6.) Il sera dans la colonne qui accompagnera les Israélites au désert, et qui est, le jour, colonne de nuée dans laquelle sa gloire parfois apparaît (Ex., 16, 10), et, la nuit, colonne de feu (Ex., 13, 21; 14, 24, etc.). C'est dans une manifestation qui ressemble à un orage qu'il se révèle à son peuple sur le mont Sinaï :

> Et voici que le troisième jour, au matin, il y eut du tonnerre et des éclairs, de lourds nuages sur la montagne et le son d'une trompette extrêmement puissante. Tout le peuple dans le camp tremblait... La montagne du Sinaï tout entière fumait, car le Seigneur y était descendu dans le feu. La fumée montait comme la fumée d'une fournaise et toute la montagne tremblait profondément (Ex., 19, 16-18).

Sa rencontre avec Moïse sur la montagne est plus loin décrite en ces termes :

> Moïse monta sur la montagne et la nuée couvrit la montagne. La gloire du Seigneur vint se poser sur la montagne du Sinaï et pendant six jours la nuée la couvrit. Le septième jour, au milieu de la nuée, il appela Moïse. La gloire du Seigneur apparaissait aux regards des enfants d'Israël comme un feu qui dévorait le sommet de la montagne. Moïse entra dans la nuée et monta sur la montagne (Ex., 24, 15-18).

Et la Bible note qu'à la suite de son entretien avec Dieu la

peau du visage de Moïse rayonnait d'un éclat singulier. C'est dans cet état qu'il transmettait au peuple les ordres divins; après quoi, il couvrait son visage d'un voile qu'il n'enlevait que lorsqu'il s'entretenait de nouveau avec Dieu (Ex., 34, 29-35). Saint Paul insinue que ce voile était destiné à cacher l'effacement progressif du reflet divin qu'il portait (2 Cor., 3, 7-13).

A côté de ces entretiens de Moïse avec Dieu sur la montagne, la Bible parle d'entretiens dans ce qu'elle appelle *la tente de réunion*. Alors *la colonne de nuée se tenait à l'entrée de la tente et Dieu parlait à Moïse comme un homme parle à son ami, face à face* (Ex., 33, 9-11).

Cette intimité de Moïse avec Dieu est un peu atténuée dans d'autres récits, mais là encore la nuée apparaît comme l'enveloppe de la présence du Dieu de Lumière (ou de gloire). Ainsi, quand le tabernacle ou tente de réunion, construit sur les ordres de Dieu, pour lui servir de demeure terrestre, est achevé :

> la nuée couvrit la tente de réunion et la gloire de Dieu remplit la demeure. Moïse alors ne put entrer dans la tente de réunion parce que la nuée s'était posée sur elle et que la gloire de Dieu remplissait la demeure (Ex., 40, 34-35).

Un récit semblable est fait par le livre des Chroniques à propos de la consécration du temple au temps de Salomon (1 Chr., 5, 13-14; 7, 1-2).

Il serait trop long de rappeler tous les textes bibliques montrant Dieu se manifestant dans la nuée ou la flamme. Il faut cependant s'arrêter un instant aux visions d'Ézéchiel, dont la splendeur étrange veut traduire en traits de lumière et de feu l'incomparable transcendance de Dieu.

> Au-dessus du firmament il y avait, pareil à un saphir, quelque chose qui ressemblait à un trône. Et sur ce qui ressemblait à un trône il y avait, assis, un être qui ressemblait à un homme. Il avait, à le voir, l'éclat d'un brillant métal qu'entourait une sorte de feu depuis ce qui semblait être ses reins jusqu'en haut; et, depuis ce qui semblait être ses reins jusqu'en bas, je vis quelque chose qui ressemblait à un feu qu'entourait une lueur. Cette lueur était semblable à l'arc qui brille dans la nuée les jours de

pluie. Tel était l'aspect de ce qui paraissait être la gloire de Dieu (1, 25-28)

Cette gloire divine, qui trône sur les Chérubins, résidait jadis dans le temple, mais elle l'a quitté pour accompagner les exilés (11, 22-23). La présence divine n'est pas liée à un lieu déterminé; elle suit les siens. Sa lumière est avec eux partout où ils se trouvent.

Dieu, lumière des esprits.

Si la présence de Dieu est une lumière qui se manifeste seulement à quelques privilégiés, et dans des occasions exceptionnelles, d'une manière sensible, elle est aussi perceptible à travers d'autres éléments qui, ceux-là, sont permanents et accessibles à tous.

On a vu comment Moïse, revenant de ses colloques avec Dieu, possédait un visage lumineux. Cette lumière n'était pas sur lui seulement; elle pénétrait les enseignements qu'il dispensait à son peuple. Et c'est pourquoi la Loi est apparue dans l'Ancien Testament comme une lumière. La Sagesse, issue de Dieu, l'est aussi. La Loi et la Sagesse, révélations partielles de Dieu, préparaient sa révélation en celui qui devait être lui-même la véritable lumière, le Christ.

Le commandement est une lampe, l'enseignement est une lumière, dit le livre des Proverbes (6, 23). Aussi pour lui *la route des justes est comme la lumière de l'aube dont l'éclat grandit jusqu'au plein jour*, tandis que *le chemin des méchants est pareil à l'obscurité* (4, 18-19).

C'est ce que dira également le psalmiste : *Tes paroles éclairent mes pas et sont une lumière sur ma route* (Ps. 119, vg. 118, 105). Cette lumière est celle de la justice (Sag., 5, 6). Elle se manifeste dans tous les préceptes du Seigneur, qu'ils aient été transmis par Moïse ou par les autres guides spirituels d'Israël.

L'un des derniers, le Siracide, dit de tous les conseils qu'il a prodigués dans son livre : *Heureux celui qui s'y conforme; celui qui les fixe en son cœur sera un sage. En effet, s'il les pratique, il*

'emportera toujours, car c'est la lumière du Seigneur qui le uide (50, 28-29). Tout cela est en effet le fruit de la Sagesse, lle-même sortie de la bouche du Très-Haut (24, 2). Elle s'est xprimée dans la loi (24, 23) et elle continue de donner une édu- ation qui est pareille à *une lumière d'aurore dont l'éclat porte u loin* (24, 32).

Le livre de la Sagesse exprime des idées analogues. Pour lui, la agesse *est plus belle que le soleil et l'emporte sur toutes les cons- ellations; qu'on la compare à la lumière, elle lui est supérieure* 7, 29). N'est-elle pas en effet *un reflet de la lumière éternelle, n miroir sans tache de l'activité de Dieu et une image de sa onté*? (7, 26). C'est pourquoi l'auteur *l'a préférée à la lumière, ar son éclat brille sans arrêt* (7, 10).

Pareille lumière, d'origine divine, devenue lumière intérieure, e suffit pas toujours. On ne cesse d'aspirer à un contact plus mmédiat avec Dieu, à une manifestation plus intime et plus irecte, surtout aux heures d'angoisse et de souffrance. On entend et appel dans les Psaumes et chez les prophètes. Il n'est d'ail- eurs pas seulement un appel personnel. Israël forme une com- munauté qui connaît des jours de lumière et des jours de ténè- res. Aussi aspire-t-il de plus en plus à voir se lever sur lui une umière qui ne s'éteigne pas.

Le désir de l'illumination divine.

Dans l'épreuve, Job exhalait cette plainte :

> Qui me rendra tel que j'étais jadis, quand Dieu me protégeait, Quand il faisait briller son flambeau sur ma face, quand, à sa lumière, j'allais dans les ténèbres,
> ... Quand le Tout-Puissant était encore auprès de moi (29, 2-5).

Dieu illumine en effet les siens. Un psalmiste, qui l'affirme, ouhaite jouir constamment de cette lumière de la présence et de assistance de Dieu :

> Le Seigneur est ma lumière et mon salut, qui puis-je crain- dre?...

Il est une chose que je demande au Seigneur, que je veux obtenir :
habiter dans la maison du Seigneur, toute ma vie...
Je cherche le visage du Seigneur. Ne cache pas devant moi ton visage (Ps. 27, Vg. 26).

Pareil désir revient à plusieurs reprises dans les Psaumes (cf. 43, 3-4). Vie et lumière y sont rapprochées (36, 10). Et cette lumière est la lumière de sa face (4, 7; 67, 2).

Elle brille pour les justes; elle brille aussi pour le peuple saint, tant qu'il est fidèle : *Heureux le peuple qui sait te louer, qui marche, Seigneur, à la lumière de ta face* (Ps. 89, 16).

Dieu, lumière d'Israël.

La lumière de la Face de Dieu a éclairé son peuple au cours de son histoire. Elle s'est tout particulièrement manifestée au moment de la conquête :

Ce n'est pas leur épée qui leur a donné ce pays...
C'est ta main, c'est ton bras, c'est la lumière de ta face; car tu les aimais (Ps. 44, 4).

Elle se transforme en un feu terrible contre les ennemis d'Israël. A l'égard, par exemple, de l'Assyrie, *la lumière d'Israël sera un feu, son saint sera une flamme qui brûlera, qui dévorera ses épines et ses ronces en un seul jour* (Is., 10, 17).

Les ténèbres s'appesantissent parfois sur Israël lui-même, mais ensuite la lumière reparaît, comme après l'exil, au temps où Dieu *rend la lumière aux yeux* des membres de la petite communauté qui s'est reconstituée à Jérusalem (Esd., 9, 10).

Mais on attend une autre lumière, la pleine lumière des temps messianiques.

La lumière des temps messianiques.

Isaïe, au temps d'Ézéchias, en proclamait la venue. Elle était, pour lui, liée à la naissance d'Emmanuel, le roi messianique :

> Le peuple qui se traîne dans les ténèbres voit une grande lumière; ceux qui demeurent au pays de la nuit, une lumière brille sur eux... car un enfant nous est né... (Is., 9, 1-5).

La venue de cette lumière devait se faire attendre encore. Mais l'espoir de la voir luire un jour n'était jamais abandonné. Celui-ci éclate, merveilleux, même aux temps sombres de l'histoire d'Israël :

> Lève-toi, resplendis, car voici ta lumière; la gloire du Seigneur brille sur toi.
> L'obscurité couvre la terre et les ténèbres les peuples,
> Mais sur toi brille le Seigneur et sa gloire, sur toi, paraît....
> Tu n'auras plus besoin désormais du soleil pour t'éclairer durant le jour.
> ni l'éclat de la lune pour te donner de la lumière.
> Le Seigneur sera pour toi une lumière perpétuelle; ton Dieu sera ta gloire.
> Plus jamais ton soleil ne se couchera, ta lune ne diminuera pas, car le Seigneur sera pour toi une perpétuelle lumière (Is., 60, 1-3; 19; 20).

Israël ne doit pas être seul à profiter de cette merveilleuse lumière. Tous les peuples sont invités à se joindre à lui. Tous en bénéficieront.

Elle apparaît portée par le mystérieux personnage qu'est le « Serviteur » de la seconde partie du livre d'Isaïe. Il est même cette lumière; et c'est Dieu qui le déclare :

> J'ai fait de toi l'alliance du peuple, la lumière des nations (Is., 42, 6).
> Je ferai de toi la lumière des nations,
> pour que mon salut s'étende jusqu'aux extrémités du monde (49, 6).

Israël ne sera donc plus seul à marcher *à la lumière du Seigneur* (2, 5).

Ce serviteur de Dieu, lumière des nations, devait être celui que désigne un autre texte, cette fois de Daniel :

> Je regardais dans des visions durant la nuit. Je vis venir, avec les nuées du ciel, un être qui ressemblait à un Fils d'homme; il s'approcha jusqu'à l'Ancien des Jours et on l'amena devant lui. Il lui fut donné puissance, gloire et règne. Tous les peuples, toutes les nations, toutes les langues doivent le servir. Sa domination est une domination perpétuelle; elle n'aura pas de terme, et son règne est un règne qui ne passera pas (Dn., 7, 13-14).

La lumière et la nuée, on l'a vu, sont étroitement liées. On peut donc rapprocher le mystérieux personnage que Daniel nous montre venant avec les nuées et le Serviteur qu'Isaïe proclame Lumière des nations. La domination perpétuelle que doit exercer le premier ne devait pas en effet être le fruit d'une conquête brutale du monde, mais un rayonnement de sa lumière. Il devait ainsi faire briller partout la lumière de Dieu qui avait semblé jusqu'alors réservée au seul Israël.

Le précurseur de la Lumière.

Israël n'était guère préparé à comprendre ce rôle. Pour lui, le Messie qui devait posséder le souverain domaine du monde devait être un monarque glorieux dont il ne devait attendre que des bienfaits. Malachie annonce cependant à ses compatriotes que le *Seigneur qu'ils cherchent, l'Ange de l'Alliance qu'ils attendent* sera *comme le feu du fondeur* dont le premier but sera de *purifier les fils de Lévi*. Il sera d'ailleurs précédé d'un messager chargé de préparer Israël à comprendre ces voies mystérieuses de l'intervention de Dieu (Mal., 3, 1-4).

C'est Jean-Baptiste qui devait tenir ce rôle. *Il n'était pas la lumière; il devait être le témoin de la lumière* (Jn, 1, 8). Parlant de lui aux foules, Jésus leur disait : *Il était, lui, le flambeau qui*

vûle et qui brille et vous avez trouvé bon de vous réjouir quelque temps à sa lumière (5, 35). Il n'était pas cependant la vraie Lumière. La lumière qui émanait de lui était celle d'un témoin qui désigne celui qu'il est chargé de faire connaître. Il préparait ainsi la venue de la vraie Lumière, qui devait éclairer tous les peuples.

La vraie Lumière.

C'est en Jésus que celle-ci est apparue. C'est lui que déjà Zacharie, le père du Baptiste, célébrait en reprenant dans son Cantique les paroles des Prophètes pour saluer l'approche de Dieu venant *illuminer ceux qui se trouvaient dans les ténèbres et l'ombre de la mort* (Lc, 1, 79). On peut d'ailleurs voir la première manifestation sensible de cette Lumière dans l'apparition merveilleuse, aux bergers, de la gloire du Seigneur qui les illumine soudain, quand l'ange leur annonce la naissance à Bethléem de Jésus. Siméon, qui tiendra le petit enfant dans les bras, saluera en lui *la lumière qui doit éclairer les nations et la gloire de son peuple Israël* (Lc, 2, 32).

Dans l'Évangile selon saint Matthieu, la naissance de Jésus est signalée par un astre qui apparaît en Orient et dont la lumière guide les Mages jusqu'à Bethléem (Mt., 2).

Les trois évangiles synoptiques ont décrit le Baptême et la Transfiguration de Jésus. Les deux scènes doivent être rapprochées, car elles ont l'une et l'autre pour objet la proclamation de la filiation divine de Jésus. La seconde est entourée de plus d'éclat. Jésus y apparaît transformé. *Son visage brille comme le soleil et ses vêtements prennent la blancheur de la lumière... Une nuée lumineuse le couvre...* (Mt., 17, 2-5). C'est donc sa nature essentielle qui se manifeste ici.

Quand Jésus reçoit le baptême des mains de Jean, les cieux sont comme fendus (Mc, 1, 10) et l'Esprit descend sur lui pendant que Dieu le proclame son fils. On dirait une scène qui rappelle l'éclair fendant la nue durant l'orage, signe déjà dans l'Ancien Testament d'une intervention divine, scène ici comme spiritua-

lisée. La présence de l'Esprit et la parole de Dieu ne rappellent-elles pas d'ailleurs la première création ?

Si Jésus n'est pas présenté dans les Synoptiques comme lumière du monde, du moins est-il mis en relation étroite avec Dieu dont il est proclamé le fils, et cela dans une ambiance lumineuse et dans un rayonnement de gloire qui rappellent d'assez près certaines manifestations du Dieu de lumière dans l'Ancien Testament.

Gloire et Lumière, quand on parle de Dieu, sont des métaphores très proches l'une de l'autre. La gloire naît en effet du rayonnement de la lumière. Sur terre, la gloire du Christ était presque constamment voilée. Elle ne doit s'y manifester dans tout son éclat qu'à son retour, à la fin du monde (cf. Mt., 16, 27-30).

Tous les hommes devront alors reconnaître qu'il est la Lumière du monde. Cependant les disciples avaient déjà pu, durant sa vie, le pressentir. Depuis sa résurrection, ils l'ont su et tous les événements de sa vie ont pris désormais pour eux tout leur sens. Il a toujours été, même aux heures les plus sombres, la vraie lumière qui brillait dans un monde de ténèbres.

C'est saint Jean surtout qui nous a montré en Jésus la vraie lumière, la Lumière du monde, en lutte contre les ténèbres. Sa venue dans le monde lui apparaît comme le prolongement et l'achèvement de la création. Aussi le Prologue de son Évangile rappelle-t-il, d'une manière qui semble bien voulue, le début du livre de la Genèse, dont il reprend et précise les données.

Jésus se proclame lui-même *la lumière du monde* et déclare que quiconque le suit *aura la lumière de la vie* (Jn, 8, 12). Ces affirmations rejoignent les données du prologue qui lient elles aussi lumière et vie : *La vie était la lumière des hommes* (1, 4), et cela dès le début de la création de l'homme qui avait reçu directement de Dieu *le souffle de vie* grâce auquel il était devenu *une âme vivante* (Gn., 2, 7). Elle était l'œuvre de Dieu, mais de Dieu agissant par sa Parole vivante, qui est aussi la vraie Lumière. Celle-ci, après s'être manifestée dès le début, n'a cessé d'éclairer le monde enténébré par le péché. Pour lui rendre pleinement la lumière qu'il avait, au moins en partie, perdue et la faire briller d'une manière encore plus éclatante, la Lumière allait s'incarner,

ès avoir été annoncée par celui qui était venu pour rendre oignage à la Lumière.

conflit de la Lumière et des Ténèbres.

La vraie Lumière avait été bien vite aux prises avec les Téné-s dont le retour offensif avait apporté, à la suite du péché de omme, la mort. Vie et Lumière n'en restaient pas moins agis-tes dans le monde. *La Lumière brille dans les Ténèbres et les nèbres ne l'ont point étouffée* (1, 4). Elle continuait en effet *lluminer tous les hommes* (1, 9). Dieu ne s'était pas retiré du nde. Il en demeurait toujours, en la personne de celui qui it sa Parole, la Lumière. Mais trop souvent le monde les igno-t l'un et l'autre. La vraie Lumière demeurait présente, mais mme voilée. La puissance des Ténèbres semblait la plus forte. pendant l'Incarnation de la Lumière allait faire rebondir le nflit et préparer la victoire de la Lumière.

La lutte entre la Lumière et les Ténèbres, concrétisée dans les noptiques par l'opposition du démon à la personne et à l'œu-de Jésus, tient une grande place dans l'Évangile de saint n. Il s'opère en présence de Jésus comme un partage entre ux qui le reconnaissent et ceux qui le rejettent. La plupart des fs devaient être parmi ces derniers, et avec eux tous ceux qui partiennent à ce que Jean appelle le Monde, celui *qui se trouve pouvoir du Mauvais* (1 Jn, 5, 19). Ses membres sont déjà jugés condamnés.

> En effet, la lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises; car quiconque fait le mal déteste la lumière et ne vient pas à la lumière; il ne veut pas que soit dévoilé ce qu'il fait. Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière pour que l'on voie que ses actes sont accomplis en Dieu (3, 19-21).

ésus multiplie ses avertissements, mais ils ne sont guère utés :

> La lumière est encore parmi vous pour peu de temps. Allez de

> l'avant pendant que vous avez la lumière, pour que les ténèbres ne vous saisissent pas. Celui qui va dans les ténèbres ne sait où il va. Pendant que vous avez la lumière, croyez à la lumière, pour devenir fils de lumière... Je suis venu, lumière dans le monde, pour que tous ceux qui croient en moi ne restent pas dans les ténèbres (12, 35-36-46).

Saint Jean semble donc distinguer deux domaines. L'un d'eux semble l'emporter; c'est celui des ténèbres. Jésus en descendant dans le monde, au moins pour un temps, y projette sa lumière. Celle-ci va-t-elle réussir à l'emporter à son tour, à vaincre les ténèbres? Il semble plutôt que l'on aille vers une victoire des ténèbres, vers un étouffement de la lumière. C'est à cela que tendent tous les complots des principaux de la nation juive. Ils peuvent croire qu'ils ont réussi, quand ils condamnent et mettent à mort celui qui se disait la lumière du monde. Mais cet instant de leur apparente victoire est précisément le moment de leur défaite et de la victoire de la Lumière.

La victoire de la Lumière.

L'heure de la Passion, l'heure par excellence de Jésus, amènera en effet sa glorification en assurant l'ouverture des cieux en faveur de l'humanité (cf. 1, 51). Jésus l'affirme quand il dit : *L'heure est venue qui doit manifester la gloire du Fils de l'Homme* (12, 22) et qu'il fait connaître aux siens le combat qui se livre en lui peu de temps avant sa Passion : *Maintenant mon âme est troublée. Que dire? Père, sauve-moi de cette heure. Pourtant c'est bien pour cette heure que je suis venu. Père, glorifie ton nom.* C'est alors qu'une voix venue du ciel se fait entendre : *Je l'ai déjà glorifié et je le glorifierai encore.* La foule pense que cette voix est celle du tonnerre ou d'un ange. Mais Jésus leur dit : *Ce n'est pas pour moi que cette voix a retenti; c'est pour vous. Le moment est venu du jugement de ce monde, le moment où le prince de ce monde sera jeté dehors* (12, 23-31).

L'heure qui approche est celle de la glorification de Jésus, mais c'est aussi celle de sa Passion, devant laquelle son humanité

abre. Cependant il l'accepte; il n'a pas souci de sa propre gloire, ais de celle de son Père. Sa gloire s'efface devant celle de son ère; ou plutôt c'est la même gloire. Il faut, pour qu'elle rayonne, l'il soit mis à mort. Il sera ainsi *élevé de terre et attirera tout à i* (32). Ce qui semble donc victoire du prince de ce monde est contraire le signal de sa défaite. La lumière divine obscurcie ans le monde va pouvoir désormais y briller et faire rayonner la oire de Dieu et de son Christ.

Cette gloire éclate d'ailleurs dans sa Résurrection et dans son scension. La Lumière a vaincu les Ténèbres. Le tremblement de rre qui accompagne la Résurrection et l'apparition de l'ange, *visage brillant comme l'éclair et aux vêtements blancs comme ige* (Mt., 28, 2-3), en témoignent. Jésus peut maintenant *entrer ns sa gloire* (Lc, 24, 26). Au cours de son Ascension, quand il monte au ciel, une nuée le dérobe aux regards de ses apôtres. le rappelle celle qui voilait aux Israélites, et leur manifestait en ême temps, la présence de la Lumière de Dieu (Act., 1, 9).

s Apôtres, Lumière du monde.

L'Ascension de Jésus marque la fin de sa présence sensible ns le monde. Il n'a pas cessé pour autant d'en être la lumière. avait bien recommandé aux Juifs de profiter du court passage rmi eux de la Lumière (12, 35). Alors il s'adressait uniquement ux. Après sa mort, sa Lumière, repoussée par eux, allait être erte à tous; et ce fait devait être pour eux trop souvent un ndale qui les disposerait plus mal encore à l'égard de cette nière. Elle n'en continuerait pas moins de briller aussi pour c. En effet Jésus, *ressuscité des morts, devait annoncer la nière au peuple juif et aux Gentils* (Act., 26, 23).

Du haut du ciel Jésus est toujours la lumière du monde. Il l'est me d'une manière beaucoup plus ample et plus profonde. Rien rrête plus son rayonnement, depuis que le péché est vaincu, le mauvais vouloir des hommes pour qui elle brille. Cette ion de la Lumière s'exerce directement au secret des âmes. e s'exerce aussi par le moyen de l'Église que Jésus a fondée ur porter au monde son Évangile. Celui-ci est le reflet de sa

propre lumière; il est même sa propre lumière, portée à travers le monde par ses apôtres, auxquels il disait lui même : *Vous êtes la lumière du monde* (Mt., 5, 14). Ils devaient en effet redire partout ce que lui-même leur avait appris dans le secret (10, 20), révéler la part de lumière qui leur avait été pour un temps réservée.

Sur le chemin de Damas, Saul, enveloppé d'une *intense lumière* (Act., 26, 13), est terrassé. Jésus le consacre *lumière des nations* (13, 14). Il est en effet chargé lui aussi de leur porter ce même Évangile, de *faire briller à leurs yeux la lumière de l'Évangile de la gloire du Christ, lui-même image de Dieu* (2 Cor., 4, 4). Et c'est grâce à cet Évangile que *Dieu* (qui a dit : Dans les ténèbres une lumière brillera) *a fait briller sa lumière dans nos cœurs pour nous illuminer de la connaissance de la gloire de Dieu qui paraît sur le visage du Christ* (2 Cor., 4, 6).

Fils de Lumière.

Se convertir à l'appel de la prédication de l'Évangile par les apôtres, c'était *être appelés des ténèbres à l'admirable lumière de Dieu* (1 Pt., 2, 9); c'était passer *des ténèbres à la lumière, du pouvoir de Satan à Dieu* (Act., 26, 18); c'était entrer *dans le domaine assigné aux saints dans la lumière* (Col., 1, 12); c'était devenir *fils de lumière* (1 Thess., 5, 5), *enfants de lumière* (Eph., 5, 8). Participant à la Lumière de Dieu, on est comme transformé, illuminé intérieurement par elle. Elle est aussi comme un milieu dans lequel on vit cette vie nouvelle. Tout cela est la conséquence du lien fondamental établi avec Dieu par la conversion, qui fait de tout croyant un fils de Dieu.

Fils de Dieu dans le Christ, parce qu'ils lui sont unis et ne font qu'un avec lui, ils sont *lumière dans le Seigneur* (Eph., 5, 8). Et c'est pourquoi il leur est demandé de vivre *en enfants de lumière* (Eph., 5, 8), en *fils du jour* (1 Thess., 5, 5-6).

Les puissances ténébreuses en eux ne sont pas en effet abolies et elles peuvent reprendre le dessus, s'ils ne restent pas fidèles à l'impulsion lumineuse qui leur a été donnée. Entrés dans la lumière après avoir été dans les ténèbres, il faut qu'ils demeu-

ent dans la lumière, il faut que le Christ Lumière reste la lumière de leur vie tout entière. Saint Paul et saint Jean reviennent à l'envi sur ce point. Voyez en particulier, avec les textes déjà cités de l'épître aux Éphésiens et de la Ire aux Thessaloniciens : Rom., 13, 12-14, et 1 Jn, 1, 5-7; 2, 9-11.

Le thème du Jour, étroitement lié au thème de la Lumière, nous fait pressentir ce qui doit être l'ultime épanouissement de la Lumière divine dans le monde créé, lors du retour glorieux du Christ sur les nuées du ciel. Mais puisque les croyants sont dès maintenant fils du Jour, le Jour est déjà présent. La coulée de Lumière dont les origines remontent au début de la création, épanouie dans l'homme, puis étouffée en lui et, par le fait même, dans le monde, s'est accrue et a pris son ampleur définitive par la venue dans ce monde du Christ Lumière. Elle n'apparaît pas encore dans toute sa splendeur, dans son plein épanouissement; rien cependant d'essentiellement nouveau ne lui sera plus ajouté. Elle a sa forme définitive, encore voilée et combattue ici-bas par ce qui reste encore de puissance au monde des Ténèbres; elle apparaîtra pleinement lors du dernier Jour, quand le Christ reviendra sur les nuées du ciel pour mettre le point final à son œuvre de lumière.

La Lumière de la Jérusalem céleste.

Le retour glorieux du Christ ressuscité doit être en effet le prélude de la résurrection des morts. Ses fidèles revêtiront alors leurs corps de gloire. Ils seront, grâce au Christ et par son influence, tels qu'il est lui-même depuis le jour de sa propre résurrection. La mort sera vaincue définitivement par la vie, les ténèbres par le plein rayonnement de la Lumière.

A notre terre et à notre ciel feront place le ciel nouveau et la terre nouvelle, dominée par la Jérusalem nouvelle, la Jérusalem céleste venue d'auprès de Dieu, que nous décrivent les deux derniers chapitres de l'Apocalypse de saint Jean.

La description qui en est faite rivalise en somptuosité avec celle qu'Ézéchiel avait essayé de nous donner du ciel, du trône de Dieu et de Dieu lui-même. Elle est toute d'or brillant et de

pierres précieuses. C'est une ville de lumière. En effet, venue de Dieu, elle ne s'est pas éloignée de Dieu. Dieu est présent en elle; il en est même le temple et la lumière qui l'éclaire. Tout l'éclat qu'elle possède vient de lui et de l'Agneau, le Christ immolé et glorieux. Tout ce à quoi aspirait l'Ancien Testament, jouir de la lumière de la face de Dieu, vivre toujours en sa présence, tout ce qui était déjà donné dans le Nouveau, mais d'une manière encore voilée, tout cela est désormais pleinement réalisé et ne doit plus cesser :

> La ville n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour qu'ils l'éclairent; la gloire de Dieu en effet l'illumine et l'Agneau en est le flambeau. Les peuples marcheront à sa lumière et les rois de la terre y porteront leurs richesses (21, 23-24).

Le rayonnement de cette lumière unique de Dieu et de son Christ sur tous les élus est décrit en une image qui rappelle le premier Paradis et qui condense presque tous les thèmes johanniques, l'eau, la lumière et la vie. Il y a là en effet *un fleuve dont l'eau donne la vie, brillant comme du cristal, qui sort du trône de Dieu et de l'Agneau* (22, 1).

Ce fleuve est source de vie, bien mieux que ne l'était celui qui arrosait le jardin des origines, car la vie qu'il apporte est une vie divine. Dieu est d'ailleurs ici contemplé face à face :

> Le trône de Dieu et de l'Agneau s'y dressera. Ses serviteurs le serviront; ils verront son visage et son nom sera sur leur front. Il n'y aura plus jamais de nuit et ils n'auront nul besoin de la lumière d'un flambeau et de la lumière du soleil, car le Seigneur Dieu fera briller sur eux sa lumière; et ils régneront dans les siècles des siècles (22, 3-5).

Ces pages n'ont guère été que l'assemblage de quelques textes bibliques, glanés à travers l'Ancien et le Nouveau Testament. Ils auront permis de suivre le progrès des interventions divines dans le monde depuis le début de la première création jusqu'à la création définitive sur laquelle Dieu régnera sans obstacle, l'inondant d'une lumière que rien ne pourra plus désormais obscurcir.

La lumière divine que le péché avait menacé d'étouffer a, mal-

é tout, repris peu à peu son rayonnement jusqu'au jour où elle est manifestée dans toute sa richesse éclatante par la venue de lui qui est la véritable lumière de ce monde.

Son action déjà se faisait sentir depuis la création et à travers ut ce qui annonçait et préparait sa venue. Lumière divine venue ns le monde, c'est lui désormais qui l'éclaire par son action recte sur les âmes et par le moyen des foyers de lumière qu'il allumés dans son Église.

Il continuera d'en être ainsi jusqu'à la fin du monde. Alors sa mière brillera comme fondue dans la lumière du Père pour luminer à jamais ceux qui auront cru en lui.

A. Viard, O. P.

ADORATION ET PRIÈRE

Enseignement de la liturgie.

Toute la liturgie est profondément marquée par un esprit très pur d'adoration. Il suffit de considérer ses « oraisons » pour y reconnaître nettement ce caractère. D'une façon ou d'une autre, l'oraison nous met d'abord en présence de l'absolue Transcendance de Dieu, de sa Majesté unique, de son universelle Domination, de sa Toute-Puissance éternelle, de sa Miséricorde infinie : « *Deus... Domine... Sancte Pater omnipotens... Sempiterne Deus... Omnipotens et misericors Deus...* » Plus d'une fois il arrive que soient évoqués les rapports souverains de Dieu avec nous, et nous avons alors ces formules concises et solennelles qui condensent admirablement les lumières sur Dieu, que l'Église a reçues.

Telle oraison proclame la science infaillible, qui pénètre tous les secrets : « Dieu, pour qui tout cœur est ouvert et à qui tout vouloir se révèle et devant qui rien ne reste secret... » Tantôt est rappelée la nécessaire action de Dieu dans les âmes, comme celle qui assure la victoire du martyre à de frêles enfants, et tantôt nous est remise en mémoire la Providence qui préfère les instruments les plus humbles pour l'accomplissement de missions grandioses. D'emblée, nous sommes jetés en adoration devant le Très-Haut. L'oraison y prend une tonalité de simple et majestueuse humilité. Ainsi la liturgie nous enseigne que toute prière véritable est à base de religieux anéantissement devant Celui sans qui aucun cœur ne parlerait ni aucune langue ne se délierait.

Devant Dieu, c'est le silence qui est de mise. Nous n'en sortons

ue pour le traduire en adoration, mais celle-ci en garde la
veur, avec ce halo de sacré qui imprègne notre saisissement
evant Celui qui nous subjugue par l'impression d'inaccessible
l'il éveille. Ainsi l'adoration nous tire hors de nous-même et
u monde pour nous prosterner devant l'éblouissant Mystère de
ieu. Sans elle, aucune prière n'est authentique ni valable.

e Nom incommunicable et l'adoration.

C'est à cette prière, inspirée et vivifiée par l'adoration, que
s livres sacrés nous éduquent. La leçon n'est nulle part aussi
ouleversante que lors de la mission de Moïse, qui nous est
contée au livre de l'Exode (3, 13-14) : *Moïse dit à Dieu :
oici que je vais aller vers les fils d'Israël et je leur dirai : le Dieu
e vos pères m'envoie vers vous; et s'ils me disent : Quel est son
om? que leur répondrai-je? Dieu dit alors à Moïse : « Je suis
elui qui suis. » Et il ajoute : Tu répondras ainsi aux fils d'Is-
aël : « Je suis » m'envoie vers vous.*

Révélation fulgurante, en un style heurté, qui s'accord
choc que ne peut manquer de provoquer le Nom qui est
ssentiel, le plus profond de ceux qui peuvent désigner
ue lui-même nous découvre. Nom des abîmes de Dieu.
Source primordiale. Nom qui est à l'origine de toutes les
ppellations de Dieu. Nom qui est celui de la Consistanc
ière, éternelle, se suffisant à elle-même, de laquelle tou
ede, sans laquelle tout s'évanouit. Nom de l'Illimité e
chesses vivantes et qui nous oblige à mesurer plus exacte
os limites, telles qu'elles s'inscrivent dans nos flux et ref
e la naissance à la mort.

Ce Nom, réservé entre tous, d'une puissance de rayonnemen
ndicible, est comme le soleil de la constellation des autres Noms
ivins. Il les éclaire tous de son éclat. Qu'il s'embrume à notre
gard, aussitôt tous les autres s'obscurcissent.

Nos prières resplendiront d'autant plus de vérité et de pureté
ue nous y garderons plus vive et plus nette la fascination de
impénétrable mystère qui nous a été révélé lorsque Dieu s'est
ommé lui-même « Je Suis ». Cette essentielle disposition reli-

gieuse ne devra pas disparaître quand nous prononcerons les autres noms, plus « humains », plus émouvants peut-être, par lesquels Dieu nous dévoile les secrets de sa condescendance et qu'il nous autorise à lui donner, tel celui d' « Époux » qui exprime les désirs de sainte et sanctifiante intimité de Dieu avec le peuple élu, le premier Israël, figure et promesse de l'Israël nouveau, qui vit en l'Église du Christ (Os., 2, 18 ss.). Même le nom de « charité » dont se sert saint Jean pour nous découvrir la source de toutes les communications de Dieu à sa créature, n'est que l'affirmation explicite du dynamisme le plus profond de Celui qui est « Je Suis ».

Grâce à cette intelligence, si imparfaite soit-elle, du Nom le plus inaliénable, la créature, lorsque la prière l'élève vers Dieu, glissera dans l'adoration comme dans un abîme, du fond duquel elle évaluera mieux la distance incommensurable qui la sépare de son Créateur. Peut-être se taira-t-elle devant l'immensité de Celui qui s'est appelé « Je Suis ». Son silence n'en sera pas moins [illegible] l'hymne, que Dieu entend, de son effacement volontaire et de s[illegible]on ardente louange. S'essayer à faire valoir une prétention apparaît [illegible] trait comme un sacrilège. L'adoration relie deux abîmes, celui de [illegible] Dieu, dont le propre est de déborder, et celui de la créature, qui est [illegible]ui n'est qu'indigence et qui n'a qu'à recevoir.

Il importe de n'être qu'une indigence béante sur l'infinie richesse [illegible] divine, surtout lorsqu'il s'agit de ces rapports plus intimes que Dieu daigne établir entre lui-même et certaines âmes privilégiées [illegible]s. Ceux-ci ne sont possibles qu'après tout un travail de « réduction » de l'humain, qui est le fruit d'une vue plus lucide de Dieu, d'un rejet de tout ce qui enlise dans le créé, de l'appauvrissement de notre « moi » en son égocentrisme. La Transcendance de Dieu est à l'œuvre, avec ses exigences miséricordieuses [illegible]ent impitoyables. Le prophète Osée nous en fait révélation dans un passage plus beau qu'un chant d'amour : *Je vais la séduire* (la communauté d'Israël), *la conduire au désert et parler à son cœur... elle se montrera docile comme aux jours de sa jeunesse... En ce jour-là, — oracle de Jahweh, — elle m'appellera* « *Mon époux* » (Os., 2, 15-18). Solitude, attention à Dieu, docilité de celui qui connaît sa pauvreté pour avoir été séduit par l'Incomparable, en regard de qui tout pâlit.

Le Saint d'Israël » *et l'adoration des* « *saints* ».

La vision de Dieu, dont Isaïe fut honoré et qu'il nous dépeint u chapitre 11, 1-5, de ses prophéties, s'harmonise avec la révé- ation de l'Exode, en explicitant son contenu. Nous apprenons ue Celui qui est « Je Suis » est aussi « le Saint », et notre devoir 'adoration en devient plus tremblant à la fois et plus pressant. appelons cette vision en ses traits essentiels. Devant *le Seigneur ahweh assis sur un trône très élevé*, les Séraphins *se couvrent la ace et les pieds* avec leurs ailes, envahis qu'ils sont d'une crainte perdue. Ne point s'envelopper, devant le Très-Haut, d'une mo- estie timorée et d'une pudeur délicate serait donner dans la lus audacieuse effronterie. Revêtus d'un respect sacré et vibrant 'une vénération très humble, les Séraphins *se crient l'un à autre ces paroles :* « *Saint, Saint, Saint, est Jahweh Sabaot. Sa loire remplit toute la terre.* » Et elle déferle dans les acclama- ons angéliques, dont le rythme ternaire souligne la Plénitude vine et son splendide rayonnement dans la création. Pour ieux marquer le secret impénétrable de Dieu, le temple où il ône *est envahi par la fumée.* Isaïe, le bienheureux visionnaire, emble de peur en comprenant un peu quelle pureté requiert ccès auprès du Saint.

« *Je Suis* » *est aussi* « *le Saint* ».

« Je Suis », tel est le nom de l'Abîme divin. Dieu est l'Être qui Nécessité, l'Être qui est Perfection infinie. « Acte pur », tra- iront les philosophes, c'est-à-dire concentration dans une sim- cité inimaginable, de toute réalité. Et cette traduction était e réussite qui rejoignait la Révélation lorsqu'elle appelle Dieu « Saint ». Le suprême « Je Suis » ne peut, en effet, épanouir e ce qui est dans la ligne de la beauté et de la perfection, de la vité et du bien. Il ne peut être que Pensée et Certitude infail- le, Amour et Droiture, Ardeur et Pureté. Il est, si l'on ose e, l'Honnêteté indéfectible et infinie. Il faut descendre chez la ature, limitée et branlante, pour rencontrer imperfections et

défauts, péchés et vices, mais tout cela, qui comporte déviations et gauchissements, loin de représenter une richesse d'être, n'est qu'appauvrissement et ne comporte qu'un affligeant manque d'être.

« Je Suis » est donc à la fois Celui qui s'élève infiniment au-dessus de tout, dominant toute chose, et Celui qui est « le Saint ». Transcendance et sainteté divine ne sont que deux noms d'une même luxuriance impossible à décrire.

Nous sommes tout à l'opposé de l'une et de l'autre. Et qui s'en approche par la prière ne peut qu'en être bouleversé jusqu'au tréfonds de lui-même et s'abîmer dans l'adoration, qui est la fleur de l'humilité, assurant à cette dernière sa noblesse proprement religieuse.

« *Le Saint* » *sépare et attire* « *les saints* ».

Nous devons être saints, parce que Dieu est « le Saint ». Cette sainteté se manifestera d'abord dans la prière qui est, du côté de l'homme, le commencement de tout ce qu'il doit devenir.

Le « Saint » est d'un autre ordre que l'univers. Il le dépasse infiniment. Notre sainteté doit imiter cette transcendance, elle doit s'arracher à l'inconsistance de ce que nous sommes et aux envoûtements du créé. De nous-même, nous sommes dans la sphère du « profane ». Ce qui signifie étymologiquement que nous sommes *hors de ce temple* qu'entrevit Isaïe et où Dieu déploie sa Majesté. Et Dieu seul peut nous attirer dans ce temple et nous y introduire. Il le fait en nous détachant d'une vitalité trop repliée sur soi et en nous élevant au-dessus du monde, pour nous centrer sur lui-même et nous réserver à son Excellence souveraine. Nous en devenons quelque chose de « sacré ». Le « saint » est forcément un « séparé ». Dieu, pour se le consacrer, éveille en lui la conviction brûlante du néant de tout ce qui n'est pas lui-même et lui laisse entrevoir son insondable et éternelle « surabondance ».

Cette double révélation est au cœur de toute vie spirituelle authentique. Elle est l'âme de la prière. Une longue et patiente éducation à ces lumières qui disposent à l'adoration s'est pour

vie dans l'Ancien Testament. Elle est scellée par la déclara-
n de Jésus à la Samaritaine : *L'heure arrive, — elle est là ! —
les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité;
ce sont de tels adorateurs que veut le Père. Dieu est Esprit et
adorateurs doivent l'adorer en esprit et en vérité* (Jn, 4, 23-
).

Le Christ achève l'antique enseignement. Il met l'accent sur
valeur que prend, dans l'Alliance Nouvelle, l'adoration, du fait
'elle monte désormais, portée par la double puissance de la
rité, enfin pleinement et définitivement révélée, et de notre
prit purifié et divinisé par l'Esprit-Saint, qui porte témoignage,
sein de la Trinité, en faveur du *Père des esprits* (Héb., 12, 9).
prolonge son témoignage dans l'adoration des fidèles, inspirant
vivifiant l'offrande spirituelle de tout l'être et poussant aux
molations qui la rendent plus pure. De soi, l'adoration, qui
us déracine de nous-mêmes, fleurit, en effet, en offrande.

« *Saint* » *nous introduit dans sa sainteté et dans ses intentions.*

Si l'adoration nous détache pour nous rendre libres, pour assu-
toute son agilité à notre essor vers Dieu et nous livrer à sa
duction, elle doit aussi nous harmoniser avec le « Saint » en
n ardente identification avec tout ce qui est droiture et vertu.
dans la prière, pour qu'elle soit sainte, nous serons toujours
minés par les *intentions* souveraines de Celui qui vise tout
abord à communiquer sa sainteté.

Soyez saints, parce que je suis Saint (Lév., 20, 7). Telle était
jà la consigne impérieuse dans l'Ancienne Alliance. Et cette
gence se fondait sur le choix que Dieu avait fait d'Israël, pour
le soumettre comme son peuple et lui conférer un caractère
ré (Lév., 20, 24). La loi de sainteté et la loi de pureté du Lévi-
ue entendaient préserver cette élection, cette « séparation »
avec les autres peuples. Elles voulaient empêcher de retomber
ns le domaine du « profane » le peuple qui lui était consacré.
d'une certaine façon, elles faisaient sentir le besoin de se
odeler sur la vie sans tache du « Saint ». Israël pouvait déjà

entrevoir que l'adoration nous achemine à rythmer notre liberté sur la vie de l'Irréprochable.

Le devoir en est plus impérieux depuis que le « Saint » est apparu parmi nous en la personne du Fils unique, dans une humanité de même fibre que la nôtre. Et c'est pour être, à notre portée, la source de la sainteté et, au plus profond de la réalité humaine, une fermentation de sainteté. A cette fin, il opère le rassemblement d'un peuple nouveau, plus sacré que l'ancien, et qui devra éviter plus attentivement toute souillure, pour que l'unité sociale reflète avec limpidité l'unité adorable des Trois Personnes divines et pour que rien n'empêche de prendre part sans gêne à la liturgie d'adoration parfaite, dont le Sacrifice eucharistique est l'expression la plus noble, dans l'universalité de la « Communion des saints » qui est entraînée dans la louange de toute excellence du Christ, l'Adorateur accompli du Père.

Ces vérités-clefs de voûte doivent commander les intentions de notre prière. Devant elles, nos pêtits intérêts doivent céder. Et cela aussi entre dans l'esprit d'adoration qui s'efface devant Dieu et devant ses desseins. Ce que nous demandons d'abord, ce qui est infailliblement promis, c'est l'Esprit-Saint (Lc, 11, 13), créateur de sainteté et lien vivant du nouveau peuple de Dieu.

Trop de vies spirituelles sont anémiques et trop de prières sont à fleur des lèvres, faute de l'esprit d'adoration, qui s'élance ardemment de notre néant et de notre indignité vers Celui qui est l'Océan sans rives de l'Être et le Soleil brûlant d'infinie sainteté. Comme Moïse, il faut que nous quittions les sandales lourdes de la poussière de nos chemins humains pour nous approcher du Buisson ardent et réchauffer à son rayonnement nos vies et nos prières glaciales. Si nous sommes de véritables adorateurs, nous monterons comme une flamme claire vers Celui qui est Lumière et Feu. Et poindra le matin éternel où la petite flamme resplendira, plus radieuse qu'une aurore, de la Gloire sans ombres. Alors l'adoration de notre pèlerinage terrestre recueillera tout son fruit et ce sera dans une extase sans fin.

L. Jambois, M. S.

RUCIFIX ET COMPORTEMENT CHRÉTIEN

E triomphe de l'Église n'est pas à chercher dans une apothéose
humaine, manifestation visible, de prime abord accessible
à tous les esprits, des vertus chrétiennes parfaitement et
animement pratiquées [1].

Le Christ a prédit le triomphe de l'Église, mais non comme
e situation de sainteté acquise en laquelle évoluent sans diffi-
lté les chrétiens. Et l'Église, pour symboliser le triomphe éter-
l du Christ parmi nous, a choisi de le représenter en croix;
est-à-dire en la position où ce triomphe est, du point de vue
main, le plus discutable.

C'est à essayer d'envisager la vie de l'Église et de ses membres
la lumière du crucifix que ces pages voudraient servir.

Il est étonnant, à première vue, que l'Église, pour nous inspirer
nfiance dans le succès du christianisme et de notre effort, n'ait
s pris pour emblème un des moments glorieux de la carrière
Jésus. Or ni le Thabor, ni l'entrée triomphale à Jérusalem, ni
multiplication des pains, ni la tempête apaisée, ni même une
age de Jésus ressuscité ne seront le signe habituel de la force
du succès du Christ.

Les premiers chrétiens ont attendu quatre siècles avant de
présenter le Christ en croix. En ces temps tout proches de la
ucifixion et où le supplice continuait à être appliqué, la croix

1. D'autant que, même intégralement et divinement réalisées dans le Christ
us, au temps de son existence terrestre, le peuple élu ne fut pas, dans son
emble, capable de les reconnaître.

rappelait de manière trop brûlante et trop exclusive les abaisse
ments du Seigneur.

Aujourd'hui, le changement des perspectives est depuis long
temps opéré, et de telle manière qu'il faut un effort pour pense
aux souffrances et aux humiliations du vendredi saint, tant nou
avons l'habitude de regarder le crucifix dans la lumière d
Pâques. La liturgie du vendredi saint elle-même souligne l'as
pect triomphant de la Croix, dès la première strophe de l'hymn
qui remémore le Calvaire : « L'étendard du Roi s'avance. Il brille
le mystère de la Croix, où l'auteur de la vie subit la mort, et pa
la mort nous apporte la vie[2]. » Le vendredi saint ne se sépare plu
de Pâques. Le crucifix ne nous présente pas seulement Celui qu
est passé par des épreuves semblables aux nôtres, et plus consi
dérables, mais Celui qui a triomphé dans ces épreuves mêmes.

Aussi le crucifix dominera-t-il nos églises. Il sera placé sur l
tabernacle; et lui seul aura cet honneur, en dehors du Saint
Sacrement. Si, réunis ensemble, des chrétiens veulent, pour prier
se tourner vers l'image la plus digne et la plus authentique d
Christ, de préférence à toute autre, c'est le crucifix qui ser
choisi.

Le cycle liturgique déroulera dans l'année les mystères d
Christ et les événements de l'Évangile. Noël suscitera, dans l
lieux de culte et dans les maisons, une abondance de crèch
rappelant la naissance du Sauveur. La Fête-Dieu élèvera des rep
soirs en grand nombre. Présidant au-dessus des crèches et d
reposoirs, le crucifix gardera toujours sa place, la première. Da
le raccourci de son image sont rassemblés la substance de to
les événements et le fond même de tous les mystères.

Quand un homme devient disciple du Christ, c'est par ce sig
qu'il est introduit dans l'Église, au baptême. Le crucifix n
pas seulement pour le baptisé le souvenir d'un moment parti
lièrement émouvant de la vie et de la Passion du Christ ou de
résurrection historique. Il déborde tous les moments, et rayon
l'enseignement éternel du Sauveur.

Le crucifix résume l'enseignement donné par le Christ de s

2. Hymne *Vexilla Regis* du temps de la Passion.

vant. Il est aussi l'expression de sa vie actuelle dans les mem-
res de son corps, qui est l'Église.

De même que le crucifix nous fait voir dans une lumière glo-
euse les souffrances et les abaissements du Sauveur pendant son
istence terrestre, de même il nous fait voir à la même lumière
s humiliations dans les membres de son corps qui est l'Église.

A l'homme qui ignorerait tout de la rédemption, le crucifix ne
présenterait qu'un supplicié. Et si on ajoutait que ce supplicié
fut contre toute justice, parce qu'il n'avait fait ni cherché que
bien, la conséquence qu'on en tirerait est celle de la méchan-
té et de la bêtise humaines. La justice cède devant les puissan-
s du mal.

La vie de l'Église comme celle du monde donne souvent, à
remière vue, l'impression que le Christ est méconnu. Rares
ns notre histoire religieuse ont été les périodes où les chrétiens,
r leurs paroles et leurs écrits, ont exalté le triomphe présent et
sible de l'Église sur terre. Il ne s'agit évidemment pas de triom-
e terrestre, lorsque son institution et ses représentants sont
rticulièrement honorés. Nous savons de nos jours ce qu'un
l état de choses peut couvrir. Je parle du triomphe des valeurs
rétiennes : foi et charité chez les hommes qui professent la
ligion du Christ. Si telle époque est, après coup, regardée
mme particulièrement chrétienne, il s'en faut de beaucoup
ue les contemporains, de leur vivant, en aient été persuadés.

Ces constatations pénibles sont exactes : le crucifix les rap-
lle. Le premier regard, jeté sur le monde ou sur l'Église, sem-
e proclamer l'échec du Christ. Mais s'y arrêter comme à l'es-
ntiel serait fausser la vérité.

Or ce danger n'est pas illusoire. A toute époque, les moralistes
t déploré « la misère du temps présent ». Penchés sur le com-
rtement de l'homme en face du bien et du mal, les succès du
al attristent leur vue de l'univers. Les prêtres, les médecins et
s notaires, a dit Balzac, choisissent pour leurs vêtements les
uleurs sombres, parce qu'ayant sondé les bas-fonds de la mi-
re humaine, ils en portent le deuil[3].

. Certaines professions et certaines situations, si l'on n'y prend garde,
vent amener à distinguer dans le monde, surtout le mal. Les prêtres qui,

Le mal est assez largement répandu dans le monde pour que les réflexions attristantes qu'on se fait soient vraies. Peut-être le chrétien sentira-t-il plus que d'autres le mal moral. De ce chef, il sera porté à en souffrir davantage.

A force d'avoir le regard attiré par les tares physiques et morales, on peut finir par être frappé surtout par elles. Les échecs religieux de notre vie personnelle et de nos relations avec le prochain peuvent aussi nous porter à voir le monde sous l'aspect sombre. Prier, pardonner à ceux qui nous font du mal, écarter des tentations toujours renaissantes est plein de difficultés, et ne comporte pas que des succès. Pour peu que nous nous y laissions aller, l'échec moral nous apparaîtra le grand poids qui nous entraîne, et l'humanité avec nous.

Une certaine manière de considérer le péché, beaucoup moins fréquente de nos jours, il est vrai, peut aussi contribuer à noircir encore le tableau. On présente parfois le péché comme une tache

par profession, sont des confesseurs, n'entendent au confessionnal que les péchés des pénitents. Mais il s'en faut que la vie de ceux qui s'accusent ne comporte que des fautes. Seulement on n'a pas à déclarer ses vertus en confession. A force de n'entendre que les mêmes accusations, on peut se laisser aller à croire que là résident l'essentiel et le résumé de la vie humaine. Le clergé se montre sévère en général pour les fêtes et réjouissances. S'il est vrai que certaines sont directement ordonnées au mal, et par là néfastes, d'autres cependant sont nécessaires. Notre-Seigneur est bien allé aux noces de Cana. Mais le confesseur qui ne connaîtra guère ces distractions que par les péchés qui y auront été commis aura tendance à condamner, parce qu'il voit surtout les misères de la chose, et pas assez les heureux effets qui, eux aussi, sont réels. C'est sans doute une des raisons qui rendent le clergé si sévère pour certains délassements nécessaires, mais qui ne sont pas dépourvus — qui en est dépourvu ? — de dangers pour la morale. On voit les choses sous l'angle du péché.

Cette remarque ne signifie pas qu'une attitude pessimiste découle normalement de la pratique du confessionnal, laquelle doit apporter au contraire, et apporte au prêtre, à cause de l'aide qui lui est demandée, un réconfort et un stimulant religieux incomparable. Elle signale seulement un risque.

On peut ajouter encore pour le clergé qu'on s'adresse à lui, qu'on a recours à son aide, surtout quand les choses vont mal. Sauf les cas qui deviennent de plus en plus nombreux où les fidèles font appel au clergé pour être aidés dans le comportement de la vie chrétienne, et pour sanctifier leur état, en de nombreuses régions encore on va vers le prêtre, quand on est dans l'embarras, spécialement les difficultés touchant à la morale.

indélébile, que des torrents de grâce n'arriveront jamais à laver parfaitement. On réduit le péché à un acte. L'acte a été commis; personne ne fera qu'il n'ait jamais été[4]. Le mal est irréparable en ce sens que, si Dieu peut bien le pardonner, il ne l'abolira pas comme acte accompli. Le péché reste à côté de l'Amour comme un antagoniste impossible à faire disparaître.

Une façon étroite d'envisager le sacrement de pénitence peut contribuer à donner au mal, dans la vie chrétienne, une importance plus considérable que de juste. Le chrétien qui se confesse n'accuse que des péchés. Il n'a pas à parler de ses bonnes actions, des grâces de Dieu qu'il a accueillies. De là, et sans y prendre garde, on pourra en inférer que l'important dans la vie chrétienne est de ne pas commettre de péchés, puisque c'est seulement de péché qu'il est question dans le sacrement de pénitence. Si la vie spirituelle gravite autour du péché à éviter, le péché va psychologiquement accaparer le champ de la conscience; et comme il semble souvent victorieux, car nous égalons rarement notre idéal, nous serons portés à croire que finalement le péché triomphe malgré la grâce de Dieu et la bonne volonté de l'homme. Actuellement, il faut l'avouer, ce danger est très réduit en plusieurs régions du monde catholique. Le sens du péché s'estompe plus qu'il ne s'accuse. Mais l'écueil signalé n'est pas illusoire. Contre lui vinrent heurter bien des efforts qui, mieux orientés, auraient magnifiquement rendu.

Le danger de trop voir le monde sous l'angle du mal prend aussi une autre forme : celle de la préservation ou de l'édification. Désespérant d'améliorer le monde, on veut du moins empêcher les éléments encore sains de s'y souiller. Le souci de ne pas exposer au mal des personnes trop faibles pour ne pas en être ébranlées ou qui n'ont pas besoin de connaître certaines vilenies n'a rien de criticable; il n'est que de s'en féliciter. Il est normal et désirable qu'on ne mette pas sous les yeux non encore prépa-

4. Le péché est alors considéré comme un acte devenu indépendant de la personne dont il émane. La personne continue à vivre et à se transformer. Le péché reste ce qu'il était quand il fut commis. Au lieu de considérer le péché comme un être définitivement fixé hors du temps, il y aurait intérêt à regarder la vie même du pécheur dont il n'a été qu'un moment.

rés des récits, des images ou des occasions dont l'effet serait démoralisateur. Mais chercher à maintenir des hommes dans une vue inexacte des choses sous prétexte de ne pas choquer, est-ce un bien? Les efforts de simple préservation et la littérature édifiante qui passe sous silence tant de vérités pénibles n'aboutissent-ils pas à fausser la vue du monde? La Bible n'est pas un recueil d'édification. Et pourtant c'est à travers elle que Dieu s'est révélé.

S'en tenir à la vue du mal dans le monde, c'est ne retenir du crucifix que l'aspect le plus extérieur, le moins riche de valeur chrétienne. Vouloir ignorer le mal est non seulement regarder le monde avec une optique fausse, mais se priver d'une inquiétude irremplaçable, terrible aiguillon de sainteté. Dans les deux cas, c'est mutiler le crucifix.

Le péché est présent partout dans l'histoire de la rédemption. Mais dans la lumière de Pâques, l'ombre du péché des hommes et de l'échec temporel permet à l'amour du Christ d'éclater plus triomphant. Ce triomphe est au premier chef celui de l'amour reprenant et réunissant toutes choses : la Réconciliation.

Cette réconciliation se réalise entre Dieu et l'homme. Le christianisme est la religion du salut de l'humanité. Le crucifix ne reste pas devant les hommes comme une condamnation vivante de leur malice, mais comme appel à la confiance et assurance de son amour. Le Christ sur la croix ne meurt pas pour perdre ou condamner les hommes, mais pour les sauver.

Le crucifix réconcilie l'homme avec Dieu. Il réconcilie entre eux les hommes. Les chrétiens sont actuellement divisés sur nombre de points, dont quelques-uns ont dans l'histoire du monde des conséquences terribles. Une des plus grandes souffrances et des plus grandes hontes de notre époque aura été de voir des chrétiens porter allégrement les armes les uns contre les autres. Sur le plan social, le monde ouvrier tend de plus en plus à former une cité coupée de l'autre. Même entre chrétiens, les mêmes valeurs ne sont pas toujours reconnues. Le clergé vivant en milieu ouvrier n'a pas exactement les mêmes réactions que celui qui ne le connaît guère. Le crucifix reste pour tous le signe auquel ils se reconnaissent.

Signe de réconciliation, le Christ l'est devenu pour tout ce qui existe. Le problème du mal a tenu et tient en échec toute conception optimiste de l'univers. Il est la grande objection à la bonté et à la toute-puissance divine. A la question : « Pourquoi y a-t-il du mal dans le monde? » aucune réponse ne fut jamais donnée. Mais le crucifix montre que du mal Dieu peut tirer un bien tel qu'il n'aurait pu exister sans le mal. L'amour du Christ apparaît plus éclatant sur la Croix qu'en toute autre conjoncture. Finalement, le mal est assumé par le Christ, et devient, par sa transformation sur la Croix, occasion et moyen de charité.

Ce que le crucifix prêche, le chrétien tend à le devenir : homme de la réconciliation. Il a à réconcilier l'homme avec Dieu en entraînant l'homme sur les traces du Christ. A ce travail de tous les temps et de toutes les générations s'ajoute à notre époque un effort de réconciliation entre le monde moderne et Dieu.

Il y a à réconcilier avec Dieu des hommes qui ne s'en sont pas nécessairement détournés par aversion; mais que la multiplicité et le changement des conditions sociales et mentales ont éloignés insensiblement de la religion.

L'incrédulité contemporaine tient beaucoup à ce que l'homme n'arrive plus à se faire une représentation de Dieu. Les images sous lesquelles on se représentait Dieu autrefois correspondaient à une mentalité disparue aujourd'hui. Dieu reste le même; mais les images à travers lesquelles l'homme essaie de l'atteindre peuvent se modifier [5].

5. Par « images susceptibles de changement », il est évident que nous ne comprenons pas celles qui font partie du donné révélé. « Dieu est notre Père », a révélé l'Évangile. Cette affirmation reste la même pour toute époque. Mais dire que Dieu est roi, en entendant par là un roi à la manière de Louis XIV ou de Philippe II, n'est pas du même ordre. Cette dernière image n'est pas révélée, et n'a jamais été choisie par l'Église pour y insérer une vérité de foi. Mais elle a été utilisée justement, semble-t-il, aux plus beaux moments de la monarchie absolue. Cette image, particulière à une époque ou à certaines époques, peut aider ou gêner, suivant les cas, la recherche de Dieu. Elle aidera là où la monarchie garde son prestige; elle gênera là où la monarchie est considérée comme une institution périmée.

De cette modification de la conception du Père dans nos schèmes sociaux et mentaux, J. Lacroix donne une pénétrante analyse dans *Force et faiblesse de*

En réconciliant l'homme avec Dieu, on travaille à réconcilier les hommes entre eux. Croire que la science seule créerait l'amour entre les hommes est une chimère qui a disparu rapidement de l'horizon. La science a poussé une avance prodigieuse depuis un siècle et demi. Elle n'a diminué ni les guerres ni les conflits sociaux. Les hommes s'intéressent à leur famille, à leurs proches, mais restent indifférents à la plupart de leurs concitoyens. C'est surtout quand ils sont menacés par un ennemi commun qu'ils prennent conscience de leur solidarité. Pour aimer tous les hommes, non seulement les bons et sympathiques, mais les autres, il faut emprunter une autre voie que celle d'un intérêt s'élargissant de proche en proche comme par couches concentriques, et par l'effet d'une sympathie naturelle : il faut passer par l'amour de Dieu et son expression la plus haute : le crucifix. Certains adversaires seront accueillis à la seule condition que descende sur eux la lumière du crucifix. On les pardonnera, on les servira parce qu'ils sont englobés dans l'acte d'amour du Christ crucifié. Renfermant aussi le pardon des ennemis, le crucifix apprend à ne laisser aucun homme hors de son amour.

Ce n'est pas simplement avec tous les hommes que le crucifix réconcilie le chrétien, c'est avec toutes choses. *Pour ceux qui aiment Dieu, tout concourt à leur bien*[6]; et, pour être encore plus explicite, saint Augustin ajoutera : « même les péchés ». Une force singulièrement optimiste jaillit de cette pensée que rien n'est l'effet du hasard, ne reste hors de la portée de la rédemption. Rien n'est si banal ni abject qu'on ne puisse en tirer une œuvre d'amour.

A la place d'un univers fragmentaire, composé d'éléments ou d'événements juxtaposés, et donc difficilement intelligible, le chrétien voit une *création* qui *attend avec un ardent désir la manifestation des enfants de Dieu*, et si elle souffre, c'est en l'attendant[7]. Au lieu d'un univers qui se présente à ses yeux,

la famille (éd. du Seuil, *La cité prochaine*, Paris, 1948), spécialement au ch. I : « Le meurtre du Père ».

6. Rom., 8, 28.

7. Rom., 8, 19-22.

dérangé, le chrétien préfère voir le travail d'unification que le Christ opère [8].

Le crucifix donne un sens à ce qui n'en a pas sans lui. Là où ne se discernaient, entre hommes ou choses, qu'opposition et contradiction, le crucifix a scellé un accord. Dans le crucifix, l'échec et le mal lui-même deviennent éléments de salut. Dans le crucifix, tout est récapitulé. Dieu *a voulu réconcilier par lui* (le Christ), *toutes choses avec lui-même, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix* [9].

La réconciliation est vraiment le triomphe de l'amour; car en réconciliant toutes choses, il n'en est aucune qui ne soit à la fois sauvée et salvatrice. Rien ne reste en dehors de l'amour. Tout y est ramené et en lui transfiguré. Le crucifix rappelle sans cesse ce triomphe.

Triomphe qui, à première vue, semble précaire. Le Christ n'est pas installé sur un trône de gloire, mais suspendu entre ciel et terre, écartelé.

Le chrétien n'avance pas sur un char de victoire, mais se débat entre des forces qui le tirent en sens contraire, sans qu'il puisse s'offrir complètement à l'une en se détachant des autres. Il est tiré en haut par les exigences divines, impuissant à se satisfaire de jouissances trop basses, ou du moins incapable de s'y abandonner en toute tranquillité d'âme. En même temps les attaches terrestres le retiennent, les excellentes et les pires : il ne se délivrera pas de son corps ni des contraintes sociales; il restera accessible aux tentations; il lui arrivera d'y céder. C'est seulement dans les livres d'édification que la prière est immanquablement l'océan d'allégresse où l'âme nage dans les délices de la contemplation. En plus des moments de réconfort profondément savourés dans l'oraison, il y a tous ceux où on se tient

8. « Si ce monde était parfait, qu'est-ce que le Rédempteur aurait eu à y faire ? Pourquoi ne voir dans les choses que ce désordre superficiel et apparent, et non point (écoute mon nom), ce secret de joie, de louange et de béatitude que la tâche d'un poète est précisément de dégager ? » P. Claudel, Introduction à un poème sur Dante, dans *Positions et Propositions*, I.

9. Col., 1, 20.

comme on peut en présence de Dieu, dans un temps affreusement long et vide.

Écartelé, le chrétien risque fort de ne jamais sentir l'assurance des personnes installées. On présente parfois l'adhésion au christianisme comme la possession tranquille d'un dépôt. Mais si réellement et profondément Dieu s'est donné à nous, notre attitude sur terre est de le chercher toujours. S'arrêter, en croyant posséder, c'est seulement cesser de chercher [10]. La sainteté n'est pas à notre disposition comme une performance dont nous viendrons à bout avec des efforts et des méthodes. Le chrétien sera toujours hésitant sur la valeur réelle de ses actes. Comment être sûr que tel acte relève de la patience ou de la pusillanimité, de la fidélité ou de la routine ? Rien de plus vain que de vouloir se donner des notes de vie chrétienne. Le chrétien n'est pas l'homme qui, devant Dieu comme devant les hommes, sait qu'il n'a rien à se reprocher. Comme saint Paul, même quand il ne se sent coupable de rien, il ne se juge pas pour autant justifié [11].

Les vérités chrétiennes, qui s'offrent comme l'élément stable par excellence de la religion, ne placent pas le chrétien dans la situation de l'homme qui n'a plus à découvrir. Elles ne deviennent une réalité pour nous que dans la mesure où nous ne les considérons pas comme de simples abstractions, mais où nous vivons d'elles. La vie chrétienne n'est pas un spectacle auquel il suffit d'assister pour le connaître. La vérité chrétienne est en même temps *voie et vie*, c'est-à-dire que nous avons à passer par elle sans penser l'épuiser, et que nous ne l'atteignons et ne la gardons qu'en vivant d'elle.

Ce manque de stabilité rassurante et finalement paresseuse, nous l'éprouvons dans la conduite de nos actes. Pour être sûr d'accomplir la volonté de Dieu, on voudrait la réduire à un certain nombre d'actions précises ou à une règle extérieure. Mais aucune action particulière ni aucune règle extérieure n'égalent la volonté de Dieu sur nous.

Le chrétien n'est pas dans la position commode de l'homme

10. Saint Léon le Grand, *Sermo 9 De Nativitate Domini*, 5e leçon du 2e nocturne du dimanche dans l'octave de la Nativité.

11. 1 Cor., 4, 4.

qui se contente de jouir des biens surnaturels. C'est moins leur possession tranquille qui le caractérise que son attachement à les reconquérir sans cesse.

En plus de cet écartèlement qui est de toutes les périodes, l'époque actuelle ajoute celui d'un monde qui s'écroule et d'un autre en train de surgir[12]. L'Église s'était insérée dans le premier; elle en avait utilisé les coutumes et les cadres. Les cadres se brisent et les coutumes disparaissent. Une partie des chrétiens se cramponne à ce qui en reste. L'autre partie accueille le monde qui vient. Certaines difficultés actuelles dans l'Église n'ont-elles pas cette origine ?

Cet inachèvement, ces efforts qui retombent et repartent ne donneront pas, à première vue, l'impression stable du succès. Et cependant c'est dans cette situation, humainement si discutable, rappelée par le crucifix, qu'éclate le plus lumineusement la transcendance du triomphe du Christ.

Le triomphe du Christ sur terre n'est pas dans les succès que de son vivant le Christ a remportés, ni dans l'accumulation des succès des siens à travers les âges. Le travail des apologètes a souvent consisté à montrer que les chrétiens, loin d'être inférieurs aux autres hommes, les dépassent souvent, même en des domaines qui ne sont pas religieux. Effort bienfaisant, nécessaire, éclairant pour les fidèles autant que pour les autres. Mais parfois l'insistance mise sur ces avantages a été telle qu'elle risquait de rejeter dans l'ombre le scandale et la folie de la croix. L'émulation paraissait porter sur les succès tangibles que les différents partis en présence pouvaient présenter. Ce n'est pas sur le plan du succès directement visible que se situe la perspective essentielle du christianisme.

Humainement, — et nos jugements restent toujours humains, — au jour de la crucifixion, le Christ ne triomphait pas sur la croix. Jésus était condamné, rejeté par les siens, supplicié. Il était mis au rang des malfaiteurs. Ce qui triomphait, et de façon éclatante, c'était l'amour de Dieu. Les martyrs, durant leurs

12. Daniel Pézeril, *Rue Notre-Dame*, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel, et Éd. du Seuil, Paris, 1950, pp. 177-178.

supplices, étaient aussi des condamnés subissant le châtiment que la justice leur infligeait. Les martyrs étaient écrasés : l'amour de Dieu triomphait.

C'est dans la faiblesse que (la) *puissance* (de Dieu) *se montre tout entière. Je préfère donc me glorifier dans mes faiblesses*, ajoute saint Paul, *afin qu'habite en moi la puissance du Christ*[13]. A travers la misère de ses membres, dans leurs luttes sans trophées, dans leurs hésitations et leurs faiblesses se poursuit le triomphe du Christ. Dans le regret de ses défaillances, dans la reprise d'efforts qui n'aboutissent jamais complètement, dans sa marche trébuchante, le chrétien clame sa confiance dans le Seigneur, envers et contre tout. Il n'est pas jusqu'au paschatin se glissant dans l'ombre vers le confessionnal, un soir de samedi saint, qui ne déclare à sa manière que le Christ en lui est victorieux. Négligent, pire encore peut-être toute l'année, n'apportant qu'un bon propos vacillant, il tient tout de même à ne pas rester complètement détaché du Christ. Il lui demande pardon. Le retour de l'enfant prodigue, même s'il doit être suivi de nouvelles fugues, manifeste quand même le triomphe de l'amour du Père. C'est moins le Christ qui triomphe dans le succès des siens que les siens qui triomphent par le triomphe même du Christ. Dans les faiblesses des siens, le Christ est glorifié, grâce à la relation de ses faiblesses avec son amour.

A-t-on suffisamment compris de nos jours cette lutte opiniâtre avec les coups et les meurtrissures dont la lutte gratifie chacun, vainqueurs et vaincus ? Pour des raisons qui paraissent de prime abord excellentes, on voudrait que les chrétiens soient parfaits. On est choqué des moindres défaillances, et on ne peut tolérer qu'ils ne découvrent et ne réalisent toujours ce qui, à nos yeux parfois myopes, apparaît le meilleur.

Dans ce désir de beaucoup de chrétiens de ne vouloir reconnaître comme fidèles du Christ que des êtres sans imperfection, il y a une grande estime du christianisme et aussi des chrétiens. Mais cette estime est à courte vue, et pour peu qu'on s'y arrête, elle semble puérile.

13. 2 Cor., 2, 9.

Des chrétiens sans défaillance seraient des chrétiens qui n'auraient plus à combattre, des chrétiens arrivés, des chrétiens au ciel, à moins que ce ne soient des saints de vitrail.

La déception de ne pas rencontrer chez les chrétiens plus de sainteté s'exprime parfois amèrement. Dans les années qui suivirent la libération en France, une littérature abondante a noyé les chrétiens sous un déluge de reproches. L'intervalle entre l'idéal et leur conduite ordinaire en était l'un des motifs. Le scandale éprouvé par des chrétiens envers d'autres de leurs frères, accusés de ne pas égaler les exigences de l'Évangile, n'est pas nécessairement d'un très bon aloi. Se rend-on compte de ce que renferment ces exigences et combien, quelle que soit notre perfection, nous en restons toujours éloignés ? La vague de critiques qui a déferlé en France sur le monde catholique témoigne de plus de bonne volonté et d'ignorance spirituelle que de sens chrétien averti [14]. Si on voulait empêcher les chrétiens de se contenter à peu de frais et les stimuler à ne pas perdre de vue les exigences de leur vocation, il n'y aurait rien à reprendre. Quoi qu'ils fassent, les chrétiens restent toujours au-dessous de leur idéal. Mais on semblait stupéfait et un peu trop facilement scandalisé de trouver chez eux tant de sujets de reproches qui ne portaient du reste pas tous sur des déficits religieux. Comme si les chrétiens devaient réaliser sans la moindre défaillance la perfection de l'idéal évangélique, sous peine d'être taxés de faux chrétiens, voire d'hypocrites. Pourquoi alors l'Église leur remettrait-elle constamment sous les yeux leur condition de pécheurs [15]. Même si, prises une à une, les critiques avaient été exactes, la perspective générale ne l'était pas.

Par contre, — et l'indication est précieuse, — la littérature et l'écran semblent avoir retrouvé ici et là ce sens de la sublimité chrétienne à travers des existences humainement non dépourvues de misères. Le curé d'Ambricourt, dans le *Journal d'un Curé de*

14. Avec une entière loyauté, le numéro de la revue *Esprit*, août-septembre 1946, sur *Monde chrétien, monde moderne*, met sous nos yeux des réflexions fort instructives. On y voit que les reproches adressés aux chrétiens ne portent pas nécessairement sur des déficiences religieuses, et que le prurit d'une critique, trop souvent négative, a tracassé plusieurs déclarations.

15. Cf. E. Roche, *Notre Condition de pécheurs*, dans *Nouvelle Revue théologique*, juillet-août 1950, pp. 690 et sq.

campagne; le petit prêtre au parapluie écossais des *Clés du royaume*; le pauvre héros de *La Puissance et la Gloire* ne peuvent être donnés comme des hommes qui ont réussi. Tel de leurs compagnons se dresse à côté d'eux avec une autre stature. Eux font souvent piètre figure. C'est cependant à travers eux que le frisson religieux bouleverse le lecteur ou le spectateur.

L'intelligence de cette glorification du Christ à travers ses membres imparfaits échappe facilement. La pensée moderne est positive; nous visons l'efficacité. Le sens du mystère et du symbole s'estompe facilement. Il est difficile d'admettre que le triomphe du Christ soit autre chose que la somme des triomphes des siens : triomphes que nous supposons évaluables avec l'esprit et les yeux de l'homme suffisamment doué de raison. Le mystère de la Croix n'est pas une connaissance objective que l'esprit de l'homme va inventorier grâce à quelques bonnes méthodes d'investigation humaine. Le chrétien, comme l'Église, est plus encore peut-être signe du Christ que reproduction affaiblie de sa sainteté.

Une mentalité d'édification, au sens banal du mot, accueillante aux solutions faciles, désire trouver en religion des réussites que la raison humaine pourra contrôler et apprécier selon les barèmes convenus. La religion chrétienne devra satisfaire les arguments et les prévisions. Elle sera le succès spirituel d'une humanité montant vers Dieu sur une pente d'inclinaison raisonnable. Mais une telle vue des choses ne répond pas nécessairement à la réalité.

Que nous désirions retrouver en chaque chrétien un reflet du Christ atténué, mais encore sensible, c'est un désir légitime. Cependant découvrir une sainteté authentique chez le prochain suppose non seulement que cette sainteté existe, mais encore que celui qui l'a sous les yeux soit capable de la reconnaître. Or les appréciations en ce domaine sont d'un maniement délicat. Les plus grands saints n'en ont pas toujours été capables. Il n'est que de voir les jugements qu'ils portent sur leurs contemporains. Paul émet sur Marc des réflexions sévères, Jérôme invective Augustin avec quelle vigueur! Ignace de Loyola et Philippe de Néri ne sont pas d'accord. Des tempéraments religieux s'opposent et ne se comprennent pas. Il est des formes de charité auxquelles nous sommes sensibilisés et d'autres dont nous ne concevons

guère l'existence. Un chrétien pratiquant la charité dans l'exercice de la vertu de munificence ne comprendra pas nécessairement cet autre développement de la charité qu'est la justice sociale. De même le souci aigu de la justice sociale peut rendre inapte à comprendre la place de choix que tint autrefois l'aumône.

S'attendre à retrouver la sainteté de Jésus dans la sainteté d'un homme, c'est peut-être réduire singulièrement la divinité du Christ.

Certes, nous avons besoin de saints qui nous présentent comme un dégradé de la sainteté divine. Sans quoi, comment arriverions-nous à comprendre ce que peuvent être charité, pureté, humilité? Mais il n'y a pas que les actes sublimes à nous révéler le Christ; et nous nous tromperions à imaginer la sainteté divine simplement comme une charité ou une pureté plus élevées : il ne suffit pas de prolonger la sainteté humaine pour rejoindre celle de Dieu.

Plus juste serait une perspective présentant les chrétiens comme l'Évangile présente les apôtres. Ne visant pas à faire le panégyrique de Pierre ou de Jean, mais à annoncer le Christ, — et situant le reste par rapport au Christ, — l'Évangile laisse voir dans les apôtres des taches qu'un biographe averti aurait fait disparaître du visage de son héros. Les apôtres pourtant ont été les saints les plus proches du foyer de toute sainteté; et ils ont donné leur vie pour leur Maître.

Si Pierre et Jean ont eu leurs faiblesses, est-il à propos de se scandaliser quand on en trouve dans l'Église, dans les chrétiens d'aujourd'hui? Tant qu'ils n'en prennent pas leur parti, tant qu'ils luttent et rejettent loin d'eux la satisfaction pharisienne, ils proclament à leur façon, et sans y prendre garde, que le Christ triomphe au milieu de leurs échecs.

Aussi, tout en étant exigeants pour nous et pour tous les chrétiens, tout en déplorant de rester, les uns et les autres, si loin du divin Modèle, nous n'avons pas le droit de déclarer sans ménagement et sans réflexion suffisante que le Christ a été trahi.

Les grandes actions projettent sur notre monde quelque chose de la plénitude de sainteté de Dieu. Mais les difficultés, les luttes

que les siens soutiennent, — luttes traversées de revers, — proclament sa transcendance. Dieu n'est pas seulement la source d'où découle toute sainteté humaine. On ne peut connaître rigoureusement son essence par une analyse exacte de ses effets parmi nous. Il est le Tout Autre dont *on ne saurait voir la face* [16], Celui vers lequel nous allons, mais qui reste toujours au delà de nos prises.

Le christianisme est la voie montante et douloureuse où les hommes se débattent dans des vices dont ils ne se débarrassent jamais complètement; et dont le contact, même quand ils le repoussent, ne les laisse jamais totalement indemnes : ils ont senti l'attrait de la tentation. Aussi n'apparaissent-ils pas, tels des vainqueurs pleins de vie, passant d'un pas robuste et conquérant sous des arcs de triomphe spirituels. Leurs faiblesses sont trop apparentes et leurs blessures trop profondes pour qu'ils offrent, au premier regard, l'image de la victoire.

C'est précisément ce manque à leur perfection qui crie hautement l'œuvre de rédemption du Christ, œuvre jamais parachevée en ce monde. Dans les chrétiens, le Christ triomphe. Mais ce triomphe paraît précaire : le Christ en eux est toujours écartelé.

Cette image, humainement si discutable, nous la rencontrons à toutes les époques du christianisme. Nous l'avons aujourd'hui sous notre regard : c'est l'image du crucifix.

E. Roche, S. J.

16. Ex., 33, 23.

LA SAINTETÉ SELON LE P. LIBERMANN

Le P. Libermann mourait le 2 février 1852 en prononçant des paroles qui résumaient sa spiritualité : « Dieu est tout, l'homme n'est rien. » Des fêtes ont marqué, pendant l'année qui vient de s'écouler, ce centenaire. Une congrégation puissante travaille dans l'Église, attestant, par sa vitalité, la profondeur de ses racines. A Paris et à Lyon, on a évoqué, avec émotion et enthousiasme, cet homme de Dieu, ce serviteur de Yahweh qui se définissait si bien : « Je suis fait pour souffrir, pour être criblé » (C., p. 618)[1]. On l'a campé dans ses dimensions humaines, surnaturelles et apostoliques, mais on n'a pas révélé sa doctrine. Et cependant Libermann a été l'un des plus grands spirituels du XIX[e] siècle. Il reçut le charisme de la direction, de la direction sacerdotale en particulier. Il était conscient de cette grâce et se sentait responsable de cette mission. « Je crois qu'il a plu à Dieu de me donner une grâce particulière pour les vérités du salut et la direction de certaines âmes... C'est une grâce qui est purement

1. Dans les citations nous emploierons les abréviations suivantes :

L. S., I, p... = *Lettres Spirituelles du Vénérable Libermann*, t. I, 3[e] édition, Paris Poussielgue.

L. S., II, p... = *Lettres Spirituelles...*, t. II, 2[e] édition.

L. S., III, p... = *Lettres Spirituelles...*, t. III, 2[e] édition.

C., p. = *Lettres Spirituelles de notre Vénérable Père aux membres de la Congrégation*, Procure générale de la Congrégation, 30, rue Lhomond, Paris.

Com., p. = *Commentaire des douze premiers chapitres du saint Évangile selon saint Jean*, 2[e] édition, Maison-mère, 30, rue Lhomond, Paris.

pour les autres et dont je ne tire rien pour moi » (C., p. 320). Son humilité se serait mal accommodée du qualificatif de maître. « Il est évident que Notre-Seigneur me veut serviteur dans sa sainte Église, et point du tout maître; et, par conséquent, je dois être toujours prêt à servir tout le monde » (L. S., II, p. 34). S'il pouvait décrire, avec cette étonnante précision, les voies mystérieuses de Dieu, les cheminements obscurs de sa grâce dans les âmes, c'est que lui-même avait fait l'expérience ineffable de cette action. Très discret sur sa vie intérieure, il a néanmoins, dans sa correspondance avec ses fils, dévoilé quelque chose de son émouvant dialogue avec Dieu. Nous n'hésitons pas, malgré sa longueur, à reproduire une page d'une lettre adressée, le 3 août 1846, à un religieux : elle nous renseigne très exactement sur l'existence et la qualité de l'expérience mystique dont Libermann fut gratifié et elle projettera une vive lumière sur les analyses qui suivront en leur donnant le caractère d'un témoignage :

> Comme je désire vivement consoler votre âme et la soutenir dans les combats durs et difficiles que l'ennemi vous livre, je vais encore vous dire un mot de moi, à la condition que vous n'en parlerez jamais à personne
>
> Pour mon état actuel, je vous ai dit ce que j'en pense, et j'ai dit la vérité; ce n'est donc que de mon passé que je dois vous parler, pour détruire le fondement de votre tentation. Je vous dirai donc que jamais je n'ai fait une oraison sur les vertus, pas même sur les vertus de Jésus et de Marie, que je n'ai jamais pu tirer aucune conclusion, ni prendre aucune résolution à la fin de mes oraisons pour la pratique des vertus; jamais même je n'ai pu réfléchir sur les vertus, pour savoir ce qu'il faudrait faire ni enseigner. J'ai attribué cela quelquefois au détraquement de mon système nerveux, quelquefois à une incapacité naturelle. Je sens bien que mon esprit a pris une certaine force, une certaine élévation, et mon jugement de l'extension et de la rectitude; mais il est certain que c'est la grâce toute seule qui a créé ce qui n'était pas, qui a fortifié ce qui était faible, et rectifié ce qui était défectueux.
>
> Cela est tellement vrai et clair, que si je devenais incrédule, mon esprit ne pourrait jamais créer l'existence et l'action de la grâce sur mon âme. Lorsque je parlais des vertus et de la perfection, ce n'était jamais par une méditation préalable; mais, dans le cours de l'entretien, les vérités se manifestaient, se classaient et se dé-

veloppaient; je sentais, dans ce moment, une impression de lumière dans l'esprit et de force dans la volonté.

Cette impression n'existe plus dès que je ne parle pas, ce qui me fait croire que Dieu me donne cette grâce pour les autres, et je tremble pour mon propre salut. Dieu aura pitié de moi, je n'en doute pas. En somme, je n'ai rien acquis, ni pour les connaissances de l'intelligence, ni pour la force de la volonté, ni pour la pratique des vertus; Dieu m'a tout donné; il m'a attiré sans me demander de permission, et avec une violence que je n'ai encore aperçue dans personne jusqu'à présent.

J'ai d'abord été très lâche, très indifférent, très nul pour toute vie surnaturelle. Notre-Seigneur me fit la grâce de résister à mon Père, qui voulait m'arracher à la Foi; j'ai renoncé à lui plutôt qu'à la Foi. Après ce fait, le bon Maître vint à l'improviste m'arracher à moi-même, et il tint mes facultés absorbées et captives pendant environ cinq ans, sans que, pendant tout ce temps, j'eusse la pensée de travailler à une vertu ou à une autre, toute mon occupation était d'être avec lui, et cela était bien facile. Je n'ai eu, pendant tout ce temps-là, aucune idée claire sur la vie spirituelle (C., pp. 325-327).

Les quelques pages qui nous sont accordées ne suffiseńt pas pour exposer dans son ensemble et ses nuances cette doctrine libermannienne. Elles nous permettent à peine de dessiner ses lignes générales, d'énumérer ses caractères essentiels, de souligner son actualité. Elles voudraient avant tout constituer un appel aux prêtres et aux séminaristes, les inviter à la lecture attentive de ces fortes pages des *Lettres Spirituelles* et de la *Correspondance aux membres de sa Congrégation*. Ceux qui se livreront à cette méditation seront éblouis par leur richesse et étonnés des intuitions anticipatrices de cet homme de Dieu. La sainteté est une exigence de la vie sacerdotale : « Un prêtre qui n'est pas saint est un monstre dans l'ordre de la grâce » (L. S., I, p. 510). L'esprit missionnaire est essentiel au sacerdoce. « Si vous n'avez pas l'esprit de missionnaire, vous n'avez pas le vrai esprit sacerdotal » (C., p. 492). L'adaptation est une loi de l'apostolat et une condition de son efficacité : « Le mal du clergé a toujours été, dans ces derniers temps, qu'il est resté dans l'idée du passé » (L. S., III, p. 618). On pourra lire, avec une intense curiosité, ses réflexions sur la Révolution de 1848 (L. S., III, pp. 610-618,

lettre 178) et l'on constatera à quel point ce mystique vivait avec son temps.

Préoccupé de dégager dans leur pureté les thèmes majeurs de cette doctrine et les principes essentiels de cette direction, nous avons adopté une méthode qui consiste à présenter très objectivement et d'une manière synthétique cette spiritualité, en sorte que l'ensemble et les détails soient justifiés par des textes, les plus significatifs. Ainsi évite-t-on des reconstructions arbitraires ou trop personnelles, facilitera-t-on à nos lecteurs le recours aux passages les plus importants et leur offrirons-nous la possibilité de juger et de critiquer nos assertions, nos commentaires et nos interprétations. Puissions-nous être fidèles à la pensée de Libermann et ne pas mériter le jugement qu'il portait sur un ouvrage consacré à saint François de Sales : « Il me semble que l'esprit de saint François de Sales n'y est pas bien présenté; l'auteur y donne plutôt le sien que celui du saint » (L. S., II, p. 482).

On entend dire quelquefois que Libermann n'est pas écrivain. Soit. Mais celui qui le connaît, avant d'adopter trop vite ce point de vue, pense aux formules bien frappées, aux expressions énergiques, aux images nouvelles, à tant de définitions exactes, à de si nombreuses distinctions éclairantes et surtout aux analyses d'une finesse extrême qui abondent dans son œuvre.

Autre remarque, qui concerne la portée de sa doctrine. Libermann s'est adressé surtout à des séminaristes, à des prêtres, à des religieux. Cependant ses conseils, qui jaillissent d'une expérience profonde, atteignent les âmes qui appartiennent à d'autres milieux et ont une signification universelle.

I

L'univers libermannien

Pour comprendre Libermann, il faut entrer dans son univers intérieur, s'établir au centre de sa pensée qui est le centre de sa vie et saisir les éléments primordiaux de sa synthèse mentale.

Univers de la foi

Libermann est un fils d'Abraham. La lumière qui éclaire tout l'horizon, qui justifie toutes les conceptions, qui inspire toute l'action, qui revalorise toutes les intentions, c'est la foi, et une foi dans sa pureté absolue : « Vivez de la foi, mon très cher, et ne vous inquiétez pas du reste. Et si vous vivez selon la très pure foi, vous n'éprouverez pas la présence de Jésus en vous d'une manière claire et assurée par le moyen des sens. Car dès que vos sens en sont convaincus, ce n'est plus de la foi » (L. S., I, p. 413). — « La foi, mon cher monsieur, mais la foi toute pure et toute sèche : voilà votre nourriture. Plus d'images, plus de figures, plus d'actes multiples, plus de représentations » (L. S., II, p. 15). — « Rien pour les sens, pas même du spirituel » (*Ib.*, p. 18). Il adjure un directeur de faire marcher ses séminaristes « dans la pureté et la simplicité de la foi » (L. S., I, p. 488). Il définit d'ailleurs ce qu'il entend par pureté de la foi : « La foi pure suppose qu'il n'y a plus rien de sensible pour appuyer sa conduite, et, par conséquent, on est disposé à être privé de tout, même de direction » (L. S., III, p. 381). Il importe de dépasser l'enfance, — l'enfance psychologique, — de ne plus s'appuyer sur des hommes, et d'accéder à l'âge mûr de la perfection chrétienne. Notre-Seigneur doit tenir lieu de tout. « La force mâle, c'est la foi » (L. S., III, p. 382). Celui qui vit ainsi de la foi bâtit sa maison sur le roc. « Ne cherchez pas le sensible, je vous en supplie, mais le solide » (L. S., II, p. 79); il acquiert cette stabilité qui consiste dans une certaine solidité intérieure en laquelle résident la fidélité et la véritable vertu (L. S., II, p. 273). L'état de sainteté n'est pas un état senti, mais un état voulu (L. S., III, p. 378). Qu'on ne confonde pas la sensibilité de crainte purement organique et la véritable humilité. « Qu'on ne ressemble pas à ces bonnes femmes qui font de grands efforts pour pleurer la mort de leur mari et qui, dans le fond, n'en sont pas trop fâchées » (L. S., II, p. 71).

Univers de dépouillement

Cette pureté de la foi suppose le dégagement du sensible et appelle comme condition indispensable la mortification qui a une signification. Non seulement morale, mais métaphysique et mystique : « L'abnégation dépasse tout, remplace tout et renferme tout » (L. S., III, p. 625), parce qu'elle place l'âme toute nue devant Dieu (L. S., I, p. 116). Libermann, très équilibré, a bien soin d'éviter tout excès. S'il recommande toujours la mortification négative, qui consiste à se priver de tout pour l'amour de Dieu, qui est une exigence de cet amour, il est plus discret pour conseiller la mortification positive et affective, cette dernière étant dangereuse pour certains tempéraments et « n'étant pas de l'essence de l'esprit apostolique » (L. S., III, p. 29; III, p. 521). La dominante de la spiritualité libermannienne n'est donc pas une volonté farouche et morbide de crucifiement inconditionné et sans finalité. Il est un élément d'une synthèse vivante, dont il ne saurait être isolé. S'inspirant de sa conception générale de la passivité, Libermann préfère les croix qui nous sont envoyées, les humiliations qui nous sont imposées, aux sacrifices qu'on choisit judicieusement.

Parce que la croix est le cachet que Dieu met sur ses œuvres pour les authentiquer et leur conférer une véritable efficacité, les obstacles qu'il rencontre, au lieu de le décourager, l'excitent, le stimulent. « Plus les difficultés sont grandes, plus mon âme sent de force et d'espérance » (L. S., III, p. 412). L'obstacle met à l'épreuve notre fidélité et révèle la nécessité de l'action divine. De la réflexion sur sa vie se dégage pour lui une loi : « Je n'ai jamais pu réaliser un plan que j'ai rêvé, j'ai toujours réalisé comme par enchantement, au milieu des croix et des souffrances, il est vrai, tout ce qui nous était amené providentiellement » (C., p. 602).

Univers de paix

A vivre ainsi dans la pureté de la foi théologale et dans la générosité d'un dépouillement métaphysico-spirituel, l'âme connaît la paix. La paix est le fruit du détachement, la conséquence du don total. L'attachement propriétaire aux choses et captatif aux êtres produit et entretient l'inquiétude. La paix est signe de la présence de Dieu, Dieu de Paix, Paix de Dieu; elle est surtout moyen infaillible d'oraison continuelle. Si Libermann revient sans cesse sur cette condition, encore tient-il, pour éviter de dangereuses illusions, à la définir avec précision et à la distinguer de ses contrefaçons : « Paix devant Dieu et en Dieu; ... paix de renoncement et de mort, et non une paix d'indifférence; une paix d'amour et d'union, et non une paix factice, provenant soit de l'oubli seul de ce qui nous trouble, soit de l'effort humain... Votre paix ne doit ni craindre ni toujours fuir les difficultés et les tentations, mais les surmonter » (L. S., II, p. 27).

Cette paix intérieure, qui accompagne la présence et l'action de Dieu en nous, serait compromise si l'âme se livrait à l'introspection ou tendait avec violence à la perfection, deux dangers que signale Libermann.

L'attitude spirituelle, favorable à la sanctification, n'est pas l'attention à soi, mais la projection en Dieu. « Voir Dieu en vous comme indépendamment de vous » (L. S., II, pp. 435-436). L'attention doit se concentrer sur le terme de la vie spirituelle, Dieu, mais non s'arrêter à la voie qui conduit à lui (L. S., II, pp. 278-279). On ne se sanctifie pas pour soi, mais pour Dieu. L'épanouissement de la personnalité n'est ni l'essence ni le but de la sainteté, mais seulement une conséquence. La connaissance qui évite et exclut cette auto-analyse produit toujours un surcroît d'amour (L. S., III, p. 265). Dans cette perspective résolument projective, Libermann condamne tout sentiment exagéré de culpabilité qui serait un obstacle à l'amour de Dieu et une offense à sa miséricorde : « Que votre âme ne quitte pas Dieu pour aller courir après vos fautes, mais qu'elle se tienne paisiblement en sa présence afin qu'il les lui découvre » (L. S., I, p. 101). N'est-ce pas encore une

forme d'orgueil que de penser à soi, même à sa misère? L'oubli de soi est la condition et le fruit de l'amour, le critère de l'humilité : « Oublier toute créature, être oublié de toute créature, s'oublier soi-même » (L. S., II, p. 339). L'univers libermannien n'est pas l'univers morbide de la faute et de l'angoisse, mais le monde de la paix et de l'amour. L'attitude qui correspond à cette spiritualité est littéralement extatique, elle implique une sortie de soi définitive.

Une tension violente[2] vers la perfection (tension qui n'est pas l'ardeur vers la perfection, mais qui en est la perversion) menacerait cette paix et marquerait plus les efforts de la nature que le dynamisme de la grâce. Libermann combat, autant que l'obsession de la faute, l'obsession de la perfection d'une forme, d'un rythme, d'un degré, de certains moyens de perfection, obsession et tension incompatibles avec la liberté et l'abandon des enfants de Dieu. « La grâce ne marche pas aussi vite que la volonté » (L. S., III, p. 352). « Un œil d'amour, sans effort, sans cette espèce de fixité violente » (L. S., III, p. 166). « Ne cherchez pas à faire les choses trop parfaitement » (L. S., II, p. 120). « Toute l'ardeur de vos désirs doit être dans la volonté et dans le cœur; votre esprit doit recevoir plutôt qu'agir » (L. S., II, p. 259).

Cette dernière déclaration nous découvre le secret de la spiritualité libermannienne, en mettant en relief le principe qui la commande, celui de la passivité. Mgr Jean Gay, dans une étude récente[3], écrit que « le terme d'abandon synthétise tout son enseignement »; qu'on pourrait appeler Libermann « le docteur de l'Abandon ». Le terme de passivité ne paraît plus compréhensif. L'attitude pratique d'abandon n'est-elle pas une conséquence d'une conception théorique et théologique de la passivité?

D'une analyse proprement phénoménologique de l'âme de Libermann, nous passons maintenant à un plan de structure, donc métaphysique, à l'exposé de sa doctrine.

2. Sur cette « violence » dans la recherche de la perfection, on lira L. S., III, p. 166, p. 183, p. 602, p. 59, et surtout la lettre 274, III, pp. 175-178.

3. Mgr Jean Gay, *La Doctrine missionnaire du Vénérable P. Libermann*, Imprimerie Catholique, Basse-Terre (Guadeloupe), 1945, p. 3.

II

Les thèmes majeurs de la doctrine et les lignes générales de la méthode

Le P. Libermann était un juif converti, nourri de l'Ancien Testament. Dieu s'était imposé à lui, comme le Christ à Paul sur le chemin de Damas. Il ne s'était pas converti, Dieu l'avait converti. Et, depuis cette année 1825, il se sentait envahi par Dieu, conduit par lui par des voies imprévues. Avant d'enseigner, de recommander la passivité, il l'avait vécue. Il avait ressenti et la force et la douceur de l'action de Dieu[4].

La passivité mystique

« Ne disons rien, ne faisons rien, ne pensons rien, pour que Jésus seul parle, fasse et pense en nous. Mon très cher, quand donc serons-nous enfin des néants devant lui ? » (L. S., I, p. 449).

Avant de mourir, Libermann murmure : « Dieu est tout, l'homme n'est rien. » C'est le principe même de la passivité : Dieu est tout, Dieu fait tout, Dieu est premier dans l'ordre de l'action, comme dans l'ordre de l'être. La sanctification est d'abord œuvre de grâce, d'abord appel de Dieu. Libermann est aussi antipélagien qu'on peut le souhaiter : « C'est par la grâce que vous devez aller à la perfection, non par votre propre force » (L. S., II, p. 433). La grâce ne se prend pas, elle est reçue; la sainteté n'est pas d'abord conquête, mais communication. La passivité est positivement consentement à la plénitude de l'action de Dieu en nous (L. S., III, p. 132, lettre 240) et corrélativement et négativement élimination de toute activité propre qui émane-

4. On retrouve cette psychologie de la passivité chez des Juifs convertis ou en voie de conversion : les frères Ratisbonne, Schwob, Bergson, S. Weil, à tel point que serait à étudier la signification caractérologique et spirituelle de la passivité dans la psychologie religieuse des Juifs.

rait de notre nature et s'opposerait à la perfection de l'action divine (L. S., II, p. 315). D'où des formules que lance notre auteur, qui révolteraient les humanistes, mais que comprennent très bien les mystiques et qui les réjouissent, qu'il faut interpréter dans une perspective pratique, spirituelle, et non théorique et métaphysique. La nature n'est pas considérée dans tous ces textes comme une structure, mais comme un ensemble de tendances mauvaises : « Il faut... désirer avec une grande ardeur devant Dieu la mort et la destruction entière de toute vie naturelle et tendre en tout à nous unir à Dieu et à ne vivre que de sa vie » (L. S., I, p. 182). Et encore : « La vie de la nature est toujours un obstacle à la vie de la grâce, et nous ne parvenons à la perfection que lorsque la grâce est à peu près parvenue à éteindre et à faire mourir la nature » (L. S., II, p. 452). Cette passivité, qui libère de tout pélagianisme, nous inclinerait-elle vers quelque forme de quiétisme ? Que devient l'effort humain ? Cette passivité implique une activité de dépouillement et provoque une activité d'apostolat, d'une efficacité centuplée, puisque c'est Dieu qui agit en nous et par nous. Bergson a proposé des formules excellentes : « L'âme est agissante et agie... Les mystiques sont patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes[5]. » L'homme agit d'autant mieux, son activité est d'autant plus efficace qu'il agit moins, c'est-à-dire qu'il laisse agir Dieu en lui, qu'il consent à être un instrument, à agir par Dieu et en Dieu.

Les images auxquelles Libermann a fait appel pour exposer sa doctrine sont nombreuses et savoureuses. Que l'âme soit devant Dieu comme l'enclume devant le forgeron (L. S., III, p. 115), l'argile dans les mains du potier (L. S., III, p. 160), la statue sous les mains du sculpteur (L. S., II, pp. 153-154), le jouet qui obéit aux caprices de l'enfant (L. S., II, p. 330; II, p. 481; III, p. 385), le chiffon vieux, déchiré et sali qu'utilise la ménagère (L. S., II, p. 332; III, p. 372), la bête de somme que l'on charge et que l'on frappe (L. S., III, p. 325) le bébé qui vit sous le regard et dans le sourire de sa maman (L. S., II, p. 166).

Ce principe de la passivité inspire une attitude psychologique : de néantisation (L. S., III, p. 277), d'attente des moments de

5. H. Bergson, *Les deux Sources*, 15e édition, p. 248.

Dieu (L. S., III, p. 153, toute la lettre; et aussi II, p. 126; III, p. 371), de patience et d'impassibilité sous le coup de l'épreuve (L. S., III, p. 162), de fidélité amoureuse à la grâce, à son rythme et à ses exigences (il ne faut pas aller plus loin que la grâce nous pousse (L. S., II, p. 474), enfin et surtout d'enfance spirituelle (C., p. 263). Ce principe dicte des applications dans le double domaine de la vie spirituelle et de l'action apostolique. La sainteté que nous avons à réaliser n'est pas celle que, dans notre imagination, nous construisons, mais celle à laquelle Dieu nous appelle (L. S., III, p. 378). Il est plus parfait d'accueillir les épreuves que Dieu nous a réservées que d'en choisir à notre goût; il est imprudent d'en solliciter (L. S., I, p. 528). Dans la tentation, la tactique la plus sage est de « rester sans mouvement » (C., p. 319). Dans l'oraison, il est préférable d'écouter Dieu que de lui parler (L. S., III, p. 275). Dans l'action, Libermann craignait toujours, au lieu de coopérer à l'exécution des plans de Dieu, d'introduire ses vues personnelles. « La souffrance pour le salut des âmes — manière de travailler passive — est la plus efficace » (C., p. 655). C'est ainsi que, dans le problème des vocations, il aimait à rappeler qu'il appartient au Seigneur de choisir ses ouvriers (C., p. 2). Il écrivait à un séminariste : « Je ne veux pas aller vous prendre, il faut que Jésus vous donne » (L. S., II, p. 582). Il redoutait, par des démarches, des initiatives, de s'attribuer des missions que Dieu n'avait décidé de lui confier. Aussi conseillait-il et pratiquait-il l'oubli : « Oubliez-vous et ne faites rien ni pour qu'on pense à vous, ni pour qu'on vous oublie » (L. S., II, p. 445). Dieu sait où sont ses serviteurs. Se préparer au lieu de se pousser. Les contradictions qui surgissent dans l'apostolat ont pour cause principale la substitution de nos vues propres aux lumières de la foi. Si les hommes de Dieu vivaient dans le climat de la foi, de la lumière de Dieu, s'ils vivaient les uns et les autres avec Dieu, les désaccords profonds, les oppositions scandaleuses, les ruptures définitives pourraient-elles se produire? « Quand on voit les choses selon Dieu, on est facilement d'accord » (C., pp. 18-19).

Comment discerner, dans ce monde obscur et tumultueux de notre vie intérieure, de nos intentions polyvalentes, ce qui est poussée de la nature et appel de la grâce, revendications de

l'homme et exigence de Dieu ? Une critériologie spirituelle s'avère nécessaire pour pouvoir reconnaître à des signes, sinon certains, du moins probables, l'influence de l'Esprit. En parcourant les *Lettres*, on relève des remarques précieuses dans ce sens. La nature se devine à ses variations, la grâce à son uniformité (L. S., II, pp. 601-602), la force de la nature est raideur, la force de la grâce suavité (L. S., II, p. 468); la nature engendre l'empressement, la précipitation ; la grâce, la paix (L. S., III, p. 176). L'homme qui suit ses impulsions se lance, l'âme qui est à l'écoute du Saint-Esprit s'abandonne (L. S., II, p. 6).

Le primat de l'expérience

La vérité spirituelle est la connaissance et la reconnaissance de l'action de Dieu en nous. Aussi la méthode qu'engendre une doctrine de la passivité doit-elle accorder un primat de valeur à l'expérience intérieure et ne recourir aux systèmes que comme à des transpositions de cette expérience et à des moyens très secondaires de l'interpréter. Les âmes, qui sont toutes différentes, ne suivent pas des voies toutes faites, elles sont à la trace de Dieu. Le Saint-Esprit, dans son infinie liberté, se joue de nos catégories, de nos degrés, de nos demeures : « Ne mesurez pas les bontés divines à l'aide d'un compas théologique », écrit, avec humour, Libermann (L. S., II, p. 70). Dieu conduit les âmes selon sa vérité à lui, selon leur vérité à elles. Notre auteur, qui n'est pas un théoricien de théologie mystique, mais un praticien de la direction, ne se départit jamais de son réalisme foncier. Il fixe, de son regard pénétrant, les états intérieurs et prescrit à ses missionnaires la même ligne de conduite : « Ne vous représentez pas les choses imaginairement, mais voyez-les avec calme, considérez-les pratiquement » (C., p. 221). Nous le voyons mettre en garde ses fils contre l'imagination qui construit et reconstruit, fausse et déforme tout. Ses distinctions entre les noviciats et les résolutions d'imagination et d'action (C., p. 456), entre le recueillement d'imagination et le recueillement d'authentique charité (L. S., III, pp. 626-627), qui en contesterait la légitimité ?

« Ne restez pas trop renfermé au dedans de vous-même, soit par suite de cette timidité, soit par la crainte de perdre le recueillement. Le recueillement que vous perdez, par votre occupation auprès des hommes, n'est qu'un recueillement d'imagination et de sensibilité; mais le véritable recueillement intérieur de la charité de Dieu, vous ne le perdez pas. La charité ne fait pas perdre la charité, c'est-à-dire que la charité que vous pratiquez envers les hommes ne vous fait pas perdre la charité envers Dieu; au contraire, elle la perfectionne et l'augmente, quoique vous en perdiez de vue le sensible et l'imaginaire. »

Libermann est revenu plusieurs fois d'une façon catégorique sur cette idée qu'on connaît la vie intérieure par la réflexion sur l'expérience et non par les manuels d'ascétique et de mystique, si utiles qu'ils soient : « Retenez bien ce principe : vous ne devez pas lire des auteurs spirituels pour apprendre la théorie de la vie intérieure. Je ne voudrais pas que vous la connaissiez par un autre moyen que par la pratique de votre propre intérieur » (L. S., II, p. 588). Il ne poussait pas ses dirigés vers les systèmes de spiritualité qui ouvrent des perspectives sur la nature de la perfection plus qu'ils n'en décrivent la vérité totale. Lisons cet avertissement : « Il ne faut pas dire : tel système de spiritualité me plaît, il paraît juste à mon esprit; donc il est vrai. Il faut une vie intérieure pour connaître ces choses, une grâce de l'Esprit-Saint et l'expérience, il faut une connaissance expérimentale et non spéculative » (L. S., III, p. 105). Si l'âme doit rechercher la vérité sur Dieu et sur sa vie, dans la pureté de la foi et la nudité du dépouillement, *a fortiori* le directeur ne doit-il pas l'asservir à des méthodes, lui imposer des techniques et des pratiques, lui faire adopter telle ou telle spiritualité. « Reconnaissez comme un principe fondamental, en fait de direction : qu'il ne faut pas gêner ni resserrer trop le dirigé; il ne faut pas lui prescrire trop de règles; il ne faut pas suivre de système dans la vie spirituelle, sinon on s'expose à faire tort aux âmes... Je regarde, comme un point capital en direction, de laisser agir la grâce avec une grande liberté... » (L. S., III, pp. 349-350).

Certes, Libermann avait étudié, pendant ses années de formation à Saint-Sulpice, les ouvrages de Monsieur Olier, mais à son sujet il écrivait : « Ne retenez pas les mots, mais la substance de

la chose » (L. S., II, p. 329). Il avait lu saint Jean Eudes, saint François de Sales, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix. Il n'est pas ébloui par ce dernier : « Tout ce qu'il dit est admirable, mais je crois aussi que notre divin Maître est encore plus admirable... Il est donc certain que ce n'est qu'en lui seul qu'il faut chercher notre lumière, notre sainteté et notre vie... Ne cherchez rien en dehors de lui » (L. S., I, p. 451, toute cette lettre 94).

La sainteté de Jésus

Si Libermann détourne les âmes de l'attachement idolâtrique aux systèmes, aux écoles, aux méthodes, qui représentent des vérités partielles et particulières, c'est pour que ces âmes fixent leur attention sur la vérité universelle et personnelle qu'est Notre-Seigneur. Pendant son séjour à Rome, en 1850, dans sa mansarde de la Via del Pinacolo, il avait consacré tous ses loisirs à méditer l'Évangile de saint Jean. Il nous a laissé un Commentaire, hélas! inachevé : il s'est arrêté au chapitre treizième. Il est, dans cet Évangile, un texte qui l'avait frappé et ravi, qu'il aime à citer dans ses *Lettres*, qu'il explique : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive (Jn, 7, 37)[6]. Il écrit : « Eh bien, avez-vous soif! Collez votre âme sur cette source d'eaux vives, et abreuvez-la d'amour; des fleuves en sortiront pour remplir tous ceux à qui le divin amour vous enverra » (L. S., III, p. 270).

Le type de sainteté n'est pas à créer, à inventer, il existe, il est à découvrir, à étudier, à imiter. Notre sainteté doit être à l'image de celle de Jésus : « Ayez en vos âmes la sainteté de Jésus » (L. S., II, p. 22, toute la lettre 104). Mais, puisque notre vie intérieure ne peut être, à la mesure des grâces reçues et de nos propres limites, qu'une reproduction de celle de Jésus, il importe d'abord de connaître l'âme de Jésus. Et cette connaissance ne s'acquerra que par une longue, patiente et amoureuse contemplation de cette âme bienheureuse : « Je vous conseille de vous occuper...

6. Se reporter : 1) au *Commentaire de saint Jean*, pp. 321-327; 2) aux *Lettres*, I, p. 460; III, p. 269.

surtout de l'action de Dieu dans l'âme de Jésus. Oubliez-vous vous-même avec tout ce qui se passe en vous, et ne pensez qu'à contempler Jésus, à entrer dans son divin intérieur et à concevoir ainsi dans votre âme sa vie divine » (L. S., II, p. 213). Sous l'influence du Saint-Esprit, on pénétrera ses intentions profondes, on discernera les mouvements de toute sa personne, on assimilera son esprit, « on s'imbibera de lui » (L. S., II, p. 227).

L'effort de l'âme, ici encore, ici surtout, n'est que consentement à l'action de Dieu, à l'influence de Jésus. Ce n'est pas nous qui nous imprégnons de son Esprit, c'est lui qui répand son esprit en nous. Nous ne formons pas le Christ en nous, le Christ se forme en nous. Nous le laisons se former en nous : « Lorsque Jésus veut se peindre ainsi dans une âme, son divin portrait est beaucoup mieux tracé si sa seule main le touche; toute main humaine qui s'en mêlerait ne saurait que le gâter, comme un singe qui voudrait achever un tableau auquel il aurait vu travailler son maître » (L. S., I, p. 492, toute la lettre 101). La sainteté de Jésus est donc cause finale, cause exemplaire et cause efficiente de notre sainteté : « Soyez tout à Jésus, tout aux âmes pour Jésus et tout à Jésus pour les âmes » (C., p. 600).

Présence de Marie

Marie est inséparable de Jésus dans la pensée de Dieu, dans l'exécution des mystères de l'Incarnation, de la Rédemption et de la sanctification des âmes. En adhérant, dans l'esprit de l'École française, à la totalité du mystère du Christ Jésus, Libermann atteint la Très Sainte Vierge et la situe à sa vraie place. Il la contemple dans ses plus hautes dimensions, dans son incompréhensible union avec les Personnes divines. Il a aimé, semble-t-il, à réfléchir surtout à ses relations avec le Fils et le Saint-Esprit.

Un séminariste lui avait demandé de lui expliquer la célèbre prière du P. de Condren : *O Jesu vivens in Maria*. Dans une longue lettre (L. S., II, lettre 222, pp. 506-522), Libermann entreprend une exégèse minutieuse de ces formules, minutieuse jusqu'à une

subtilité quasi rabbinique, exégèse de type contemplatif et extatique, dans laquelle passe toute la richesse de sa propre expérience mariale, il dégage l'esprit de cette prière et souligne l'objet de cette intercession. Il s'agit d'un regard de l'âme vers Jésus et Marie, vers Jésus vivant en Marie, comme en un temple parfait, vers Marie débordante de la sainteté de Jésus. Libermann ne manque pas d'écarter une dévotion mariale « séparée », dans laquelle Marie serait comme isolée de la Très Sainte Trinité. Il écrit : « Il faut bien remarquer que, quoique l'âme soit particulièrement touchée, pénétrée et attirée par cette divine et adorable vue de Jésus en Marie, son regard principal et direct cependant, ainsi que sa tendance amoureuse et son désir d'attirer cette vie en elle, se portent vers Jésus; seulement, elle est préoccupée et éprise de Jésus opérant en Marie, c'est-à-dire de Jésus vivant en Marie » (L. S., II, p. 510). Et l'âme, abîmée dans cette double vision de sainteté, souhaite que Jésus vive en elle, comme il vit en Marie, toutes proportions gardées : « L'âme entrant dans le désir de participer à tous les divins mystères, dont elle voit un si parfait accomplissement en Marie par la vie de Jésus qui est en elle, demande cette participation universelle » (*Ib.*, p. 520).

Le P. Libermann n'était pas moins attiré par les relations de Marie et du Saint-Esprit. Maître des novices dans la Congrégation des Eudistes, il avait étudié les ouvrages du Fondateur, apôtre « dévoré d'amour pour Marie », « fou d'amour pour ce divin intérieur de Jésus et de Marie » (*L. S. I.*, p. 346). Mais sa dévotion au Cœur de Marie, il l'avait adoptée bien avant son séjour à Rennes. Elle lui venait et de la tradition de l'École française par Saint-Sulpice, et par l'influence prédominante de Monsieur Desgenettes. Dans une lettre, qui est un mémoire, au curé de Notre-Dame des Victoires (L. S., III, lettre 317, pp. 360-371), il raconte comment son œuvre des Noirs doit son existence et ses progrès au Cœur de Marie : « Comme c'est Marie qui nous a réunis, cette bonne Mère voulut nous faire sentir que nous tenions tout de son très saint et immaculé Cœur. » Lorsqu'il fonda sa Congrégation, il n'hésita pas à la mettre sous cette protection, et lorsque fut consommée la fusion entre sa famille religieuse et la société du Saint-Esprit, il ne vit aucune difficulté à voir unis les deux noms. Il calme les inquiétudes de l'un de ses fils en

donnant la signification de la nouvelle désignation. « Vous appartenez au saint Cœur de Marie et vous lui appartiendrez toujours. Notre union avec la communauté du Saint-Esprit ne peut qu'augmenter notre dévotion et notre amour pour ce Cœur qui a engendré notre pauvre petite Société. Nous avons toujours mis notre repos et notre bonheur dans le Cœur de Marie rempli de l'éminente surabondance de l'Esprit-Saint, et si nous n'avons pas exprimé cette pensée de la plénitude du Saint-Esprit dans le Cœur de Marie, elle forme cependant l'essence de notre dévotion envers son très saint Cœur. Eh bien! nous ne changeons pas; seulement ce qui était sous-entendu, ce que nous supposions auparavant, nous l'exprimons maintenant... » (C., pp. 597-598).

C'est sur ces fondements théologiques très solides que s'appuie sa doctrine mariale et c'est dans ces lumineuses perspectives que se développait sa spiritualité. Sa dévotion à la Mère de Dieu fut — et il entend qu'elle soit — exigence de ferveur et de charité : « Si vous prenez l'habitude de vivre auprès de Jésus et de Marie, vous ne pouvez manquer de vous fortifier et d'être bientôt rempli du divin amour; car lorsqu'on est entre deux fournaises pleines de feu, on ne peut manquer d'être brûlé » (L. S., II, pp. 209-210). L'intimité avec la Vierge console dans les épreuves. « Jésus et sa sainte croix, voilà votre partage; le très saint Cœur de Marie, voilà votre refuge » (L. S., III, p. 115). L'existence de Marie est le modèle de la vie apostolique. Au P. Logier qui s'impatientait de son inaction, il écrivait le 6 mai 1851 : « Voyez donc le Cœur immaculé de Marie! Que de souffrances il a endurées pour le salut du monde! Marie n'est pas allée prêcher l'Évangile de son Fils, mais elle a souffert dans son Cœur : voilà l'unique apostolat de Marie. Eh bien! n'était-elle pas plus grande que tous les apôtres! » (C., p. 655).

Ce qui éclate dans ces quelques notes concernant la vie mariale de Libermann, c'est le parfait équilibre de ses conceptions théologiques et, en conséquence, la rectitude de sa piété. C'est aussi la certitude qu'il a acquise, par la réflexion sur sa vie intérieure et son action apostolique, de la toute-puissance de la médiation de la Mère de Dieu dans le développement de l'Église. Nous sommes en présence de l'une des plus hautes expériences mariales que l'histoire de la spiritualité puisse enregistrer et vérifier.

L'état d'oraison

Comment s'imprégner de l'esprit de Jésus si l'on n'entre pas dans son univers, si ses états intérieurs ne deviennent pas nos propres états ? Seule l'oraison nous place, nous maintient, nous fait progresser dans cet univers de Jésus. L'oraison, pour Libermann, n'est pas un travail de notre esprit (L. S., I, p. 405), une présence de Dieu à la pensée et par la pensée (C., p. 77), l'effet de l'introspection, de l'attention à soi (L. S., II, p. 477). Elle est regard et exercice d'amour. L'âme s'ouvre, est ouverte devant Jésus (L. S., II, p. 231). Elle réalise cette présence par la foi et dans la foi. Elle s'abîme dans l'adoration qui est oubli et désintéressement de soi et projection en Dieu. « Dans votre oraison, portez une attention particulière à l'adoration; si elle est fervente, tout sera fervent » (L. S., III, p. 19). La valeur de la vie spirituelle dépend de la qualité de l'oraison; la valeur de l'oraison est fonction de la qualité de l'adoration. Et l'adoration est un état, « un état de paix devant Dieu » (L. S., I, p. 421).

L'oraison est un état, du moins tend à le devenir. L'âme ne s'épuisera pas à accumuler des formules, à poser des actes d'amour, mais à s'enraciner dans un état d'amour : « Pour l'oraison, vous dites que vous avez toutes les peines du monde à faire sortir de votre cœur quelques mots d'amour. Je vous dirai à cela : Pourquoi voulez-vous les en tirer ? Laissez ces mots d'amour dans votre cœur; Jésus y est, il les y prendra lui-même. Votre état actuel consiste à vous tenir devant Jésus avec un amour intérieur et non à en produire des actes » (L. S., II, p. 570). Les exercices ne sont que des moyens pour maintenir, intensifier l'état : « Un homme qui voit clair met-il des lunettes ? » (L. S., I, p. 100).

Libermann nous a dit que l'oraison consiste plus à écouter Dieu qu'à lui parler. Mais on n'a quelque chance de l'entendre que si l'on est vide de soi (L. S., II, p. 355). Dépouillement et passivité se tiennent par une connexion indéclinable. Toujours nous retrouvons ces deux conditions. Dieu agit d'autant plus en nous et par nous que nous agissons moins, et nous agissons d'au-

tant moins que nos âmes sont plus dépouillées : la plénitude divine envahit la vacuité humaine. Parce que l'oraison est un état, un état de l'amour, elle est d'une extrême simplicité et tend vers une toujours plus grande simplification : « Un grand principe de la vie spirituelle, c'est de simplifier les choses le plus que l'on peut; plus notre conduite est simple et uniforme, plus elle est parfaite, et plus aussi nous nous soutenons facilement » (L. S., I, p. 419). Libermann n'encourageait pas « les petites dévotions » (L. S., I, p. 140) par lesquelles on s'attarde dans des sentiers, au lieu de s'avancer, l'âme libre, dans la lumière des grands espaces, dans la voie de Jésus-Christ. Il connaissait quelqu'un, — n'était-ce pas lui? — qui aimait à porter le scapulaire comme signe de son appartenance à Marie, mais qui était moins porté à réciter les prières pour gagner toutes les indulgences possibles (L. S., I, p. 105). Certes, aucun mépris des indulgences, mais crainte de voir disparaître liberté intérieure et simplicité spirituelle, peur de tout perdre — l'essentiel — en voulant trop gagner. A la conception capitaliste des dévotions, Libermann préfère la conception de la pauvreté évangélique; au travail exténuant des exercices de piété, des actes psychologiques, « le repos simple, humble, paisible et plein de confiance devant Notre-Seigneur » (L. S., III, p. 462).

Penché sur son expérience personnelle, il traçait de main de maître les lignes générales de l'oraison sans méconnaître les difficultés, les angoisses de l'âme à la poursuite de son Dieu, d'un Dieu jaloux qui veut être recherché, d'un Dieu caché qui ne se livre que partiellement ici-bas, d'un Dieu qui devient, pour l'âme qui tente l'aventure, un feu consumant. Avec sérénité, il explique à un séminariste, en quelques phrases, comment se pose le problème dramatique de l'oraison : « Je conçois parfaitement votre embarras dans votre oraison. Si vous y employez le raisonnement, cela ne devient qu'un amusement de l'esprit et un travail. Si vous ne raisonnez pas, votre esprit, habitué à agir, s'ennuie et reste dans le vague. C'est ce vague qui vous pèse, et qui est cause de votre trouble. Vous pourriez peut-être fixer un peu davantage le sujet de votre oraison, sans cependant prendre un sujet de votre oraison, et raisonner » (L. S., III, p. 236, lettre 289). Que la concision et la brièveté de cette analyse n'en cachent pas la

richesse, que sa froideur apparente ne voile pas la situation dramatique qu'elle évoque. Libermann envisage deux hypothèses : ou bien on remplit les instants destinés à l'oraison par des lectures, des considérations, des formules liturgiques, et l'oraison n'existe plus. Ne confondons pas la méditation, exercice de réflexion, et l'oraison, contact vital avec le Dieu vivant. Ou bien on abandonne tout pour se porter à la rencontre de Dieu, et on éprouve la plupart du temps un vide insaisissable, générateur d'ennui. L'épreuve est là. Beaucoup d'âmes délaissent l'oraison parce que ce vide les effraie, il leur est intolérable. Elles aiment Dieu et elles ne peuvent le rejoindre. La présence de Dieu nous est donnée dans une absence : c'est la conséquence de notre vie dans la foi. Le problème psychologique de la raison ne saurait être isolé du mystère métaphysique de notre vie dans la foi. Vivre de la foi, c'est vivre dans la nuit. La solution consiste à assumer la situation existentielle de l'absence de Dieu dans la certitude de son existence, en excluant le désir d'une expérience.

La voie de l'amour

Il est un dernier thème qu'il importe de dégager, c'est ce qu'on pourrait appeler l'anti-intellectualisme libermannien.

Inlassablement, Libermann rappelle ce principe que la sainteté n'est pas dans l'esprit, mais dans la volonté (L. S., II, p. 573), qu'on va à Dieu plus par le cœur que par l'esprit (L. S., II, p. 589), que, dans la perfection chrétienne, le principal et l'important ne sont pas de savoir, de connaître, de connaître, mais de faire (L. S., II, p. 491). Ce n'est pas dans cette affirmation de résonance classique que réside son originalité. Elle est ailleurs. Elle est d'abord dans la vigueur qu'il a apportée à dénoncer, comme obstacle à la vie spirituelle, un certain rationalisme beaucoup plus fréquent qu'on ne l'imagine. Le désir immodéré de savoir, l'insatiable curiosité de l'esprit sont un danger réel et grave (surtout la lettre 84, dans I, pp. 404-408, et aussi : I, p. 338; II, p. 344)[7], le vrai moyen d'être fidèle à Jésus-Christ. Dans

7. « La curiosité de l'esprit qui s'occupe d'une chose et d'une autre, qui

son *Commentaire sur saint Jean*, il a signalé cette tendance fâcheuse, ce mysticisme purement verbal : « On raffine beaucoup sur les choses spirituelles, on explique tout, mais au fond il est rare qu'on agisse avec la ferveur et la simplicité de nos ancêtres et de nos pères dans la foi... Si on examine et raisonne, on amortit cette ferveur d'esprit qui fait tout; tandis que les saints ont senti cette forte impulsion et, sans examen, s'y sont donnés tout entiers » (pp. 330-331). L'originalité est encore dans son effort pour discerner ce qui, dans les états psychologiques, relève de l'esprit et ce qui procède de l'amour, ce qui est authentiquement dans le sens de la perfection. C'est ainsi qu'il distingue une application de l'esprit, de forme contemplative, « par manière d'entendement » et « par manière d'abandon » (L. S., I, p. 336), le recueillement de l'esprit qui définit la vie philosophique et le recueillement de la volonté que ne connaît que le saint (L. S., III, p. 157), l'élan de l'esprit et l'élan de la volonté. Arrêtons-nous à cette dernière notation : « Si le centre de cette impression et de ce mouvement est dans la volonté; si l'esprit n'a pas trop d'action; s'il a un certain élan, mais un élan suave, qui le remplisse de Dieu et qui soit communiqué par ce qu'il éprouve dans la volonté; si cet élan le porte plus vers Dieu que vers l'objet dont il s'occupe; s'il met une suavité, un calme et une modération humble dans l'esprit; si la force de l'action est dans la volonté et non dans l'esprit... alors c'est une bonne marque » (L. S., II, p. 574).

Les directives pratiques accompagnent le rappel des principes. L'Écriture Sainte est à aborder et à approfondir dans un esprit de contemplation et non de curiosité, ce qui serait la « prostituer » (L. S., II, p. 347). Nous avons soif de vérité et de vie, ce n'est pas aux livres qu'il faut recourir pour nous désaltérer, c'est à la source qu'est Jésus-Christ (L. S., I, p. 35). Les livres, ils ne donnent pas la science de Dieu (L. S., II, p. 194), la connaissance amoureuse de Dieu, la sagesse, grâce à laquelle, dit saint Augustin, la vérité n'est pas seulement contemplée, mais possédée et transformée en vie. Que, parmi les livres, on ne retienne que ceux

aime à varier son objet, et se porte facilement sur quelque chose de nouveau » (L. S., I, p. 421).

qui traduisent une expérience authentique et qui « facilitent l'état d'oraison » (L. S., II, p. 482). Lire peu, en tout cas (L. S., II, p. 346; II, p. 382; III, p. 49). L'assimilation de la vérité spirituelle est conditionnée par l'intensité de la réflexion. Ne pas hésiter à se ménager des instants de vacance de l'esprit, de repos de l'âme : « Habituez-vous donc un peu à laisser ces instants de repos à votre esprit. Pourquoi faut-il qu'il soit toujours en travail et en occupation? Tenez-le, entre les exercices... en oraison devant Dieu... Pourquoi faut-il que vous soyez toujours dans les livres? » (L. S., I, p. 322). Quant à la théologie, elle est elle-même obstacle ou moyen pour s'unir à Dieu, selon l'esprit qui nous anime lorsque nous l'étudions. Elle est naturelle, explique Libermann, si elle est acquise par le seul travail de l'esprit, bien que son objet soit surnaturel. Elle est purement surnaturelle, si elle est donnée directement par Dieu et dans la contemplation. Elle est mixte, si l'intelligence s'applique à ce savoir, dans un esprit de recueillement et d'amour pour Dieu[8]. La première est dangereuse, la seconde est un charisme, ce serait présomptueux de la demander. C'est à la troisième qu'il est sanctifiant de s'adonner (L. S., II, pp. 416-417).

Cette position de Libermann peut être caractérisée d'anti-intellectualisme si l'on définit l'intellectualisme comme un système métaphysique commandant une attitude spirituelle et commandé par elle, selon lequel l'intelligence est prenue en valeur première, est considérée comme moyen privilégié, objet principal et fin de la vérité de la vie. Séparée de son contexte spirituel, isolée de la perspective expérimentale de l'auteur, sans référence à son existence et à son comportement, cette conception pourrait être mal comprise et devenir dangereuse, sinon inexacte et fausse. Libermann ne nie pas l'utilité et la nécessité, surtout pour des prêtres, des études religieuses, qu'elles soient exégétiques, théologiques ou mystiques; il ne méconnaît pas la fonction de la connaissance dans l'œuvre de la sanctification. Mais il entend

8. Que l'on se garde de majorer la portée de ces distinctions. Il faut les prendre dans le contexte où elles sont données et selon le genre littéraire de « lettres spirituelles » de celui-ci. Que l'on note aussi que la « théologie mixte » peut être faite dans un esprit apostolique, en vue de gagner nos frères au Christ.

affirmer le primat de l'amour et n'envisage la connaissance qu'intérieure à l'amour, connaissance qui procède de l'amour, qui porte sur l'amour, qui entretient et développe l'amour. Il est, là encore, mystique, préoccupé de l'union à Dieu et soucieux d'éliminer tous les obstacles qui s'opposent à cette union, soit pour l'empêcher, soit pour la retarder, et d'abord une recherche de l'intelligence séparée, une théologie qui se développe dans un esprit et un climat rationalistes (sans la lumière de foi) ou trop intellectualiste (sans la finalité de la charité). Celui qui a réfléchi sur la vie des saints et qui possède quelque expérience des âmes ne s'inscrira pas en faux contre ces propositions qui sont la fidèle traduction de l'esprit le plus pur de l'Évangile.

Les autres

Dans une vie spirituelle qui veut être chrétienne, la relation aux autres par l'amour est aussi essentielle que la relation à Dieu par la prière oblative, la relation à soi par l'intériorité réflexive, la relation à l'histoire par l'engagement. Problème irritant des rapports de la contemplation et de l'action qui reçoit toujours une solution inadéquate, s'il n'est pas éclairé par le mystère de la charité. Le saint est tenté d'abandonner les autres pour se retirer en Dieu, il n'est saint que s'il concilie les deux mouvements de l'amour, mouvement de recueillement en Dieu et d'exode vers les autres.

Libermann recommande souvent de n'accorder aucune attention aux hommes (L. S., II, p. 141; III, p. 386), « de vivre dans le monde comme si nous étions seuls dans un désert » (L. S., I, p. 132), de s'enfoncer dans l'oubli intégral, sous ses deux formes, active et passive, oublier, être oublié (L. S., II, p. 400; II, p. 339; II, p. 392; II, p. 445). N'est-ce pas l'évasion du type plotinien? Libermann condamne l'attention à l'autre qui n'est pas ou qui n'est plus attention à Dieu et il canonise l'attention aux autres qui est aussi attention à Dieu, l'attention à Dieu qui doit être attention aux autres. Ce mystique est un apôtre qui, dans un même et unique regard, dans une même et unique attention,

embrasse le Père et les enfants. Le problème des rapports de la contemplation et de l'action est résolu par le refus de la dissociation des données. L'action est contemplative, comme la contemplation est active, et cette implication possible parce que l'âme est en état d'oraison. « On quitte Dieu pour Dieu. » On aime Jésus dans les autres, on les aime de l'amour même dont Jésus les aime et de l'amour même par lequel on aime Jésus (L. S., I, p. 443). « Il faut aimer Jésus dans les hommes, comme on aime un fruit dans sa coque » (L. S., I, p. 360). Que cet équilibre soit difficile à établir et à consolider, c'est l'évidence, car le danger subsiste, la tentation renaît, par suite de la diminution de l'amour divin et la reprise de l'égoïsme humain, ou d'aimer Dieu sans les hommes — et c'est l'individualisme —, ou d'aimer les hommes sans Dieu — et c'est l'érotisme idolâtrique. Libermann décrit à un séminariste cette incessante ascèse de sublimation toujours nécessaire : « Je vous aime en Dieu ou plutôt j'aime Dieu en vous; je tâche de ne pas m'éloigner de Dieu, pour descendre jusqu'à vous, créature; j'aime à vous élever vous-même jusque dans le sein de Dieu, pour ne vous aimer qu'en lui, par lui et pour lui » (L. S., I, p. 40). Grâce à cette surnaturalisation permanente des affections sera conservée la liberté intérieure qui est dépendance de Dieu et indépendance des hommes (L. S., III, p. 286).

Contemplés dans la lumière de Jésus, les autres participent à ce mystère qui les éclaire et qui les enveloppe. A leur égard, dans l'esprit de Jésus, nous pratiquons la charité qui ne juge pas : « Ne croyez jamais le mal sur des indices, sur des conjectures, pas même sur des probabilités » (L. S., III, p. 331); la charité qui, avec prédilection, se penche sur la détresse : « Une âme malheureuse ne doit jamais avoir tort dans votre esprit » (L. S., III, p. 304); la charité qui est pleine de douceur : « Soyez-en sûr, l'esprit de Dieu n'est pas là. Voyez et considérez si cette manière de juger positive et tranchée est selon Dieu. Quand j'aurais quatre-vingt-dix ans et cinquante ans d'expérience, je ne voudrais pas prendre sur moi de parler de manière si tranchée » (C., p. 289); la charité qui déborde de patience et d'indulgence : « Si vous ne voulez pas porter les autres, comment voulez-vous que Notre-Seigneur vous porte ? » (L. S., III, p. 303); la charité

qui comprend et qui pardonne, qui pardonne parce qu'elle comprend : « La sévérité perd les âmes, la douceur les sauve » (L. S., III, p. 524); la charité qui apaise, qui réconforte et qui relève : « La plupart des âmes se perdent par le découragement. C'est le mal universel » (L. S., III, p. 288); la charité qui, parce qu'elle jaillit du cœur du Christ, est toute délicatesse. Le P. Libermann, en une page d'une très fine psychologie, compare la politesse des mondains et la charité des saints : « Ayez une politesse négative, c'est-à-dire consistant à éviter tout ce qui pourrait choquer dans les manières, dans les paroles et dans la tenue, — vous n'aurez même pas besoin d'y penser, car vous avez cela dans cet instinct et ce tact acquis par l'habitude, — une charité active, c'est-à-dire une affection réelle et surnaturelle, qui vous rend agissant pour faire plaisir à tout le monde. Cela vous rendra prévenant, doux, humble, et vous fera supporter avec patience tous les défauts d'autrui. Mais ne renversez pas cet ordre, comme cela se fait pour les hommes du monde qui font profession de religion; ils ont une politesse active et une charité négative. De là vient que leur politesse va plus loin que leur charité; leur cœur n'est pas avec leur bouche » (L. S., II, p. 565).

Le choc de la sainteté

Nous avons tenté de retrouver et nous venons de suivre les lignes de force de la spiritualité libermannienne. Nous voudrions maintenant souligner le point essentiel de sa méthode de direction : donner aux âmes le choc de la sainteté.

Le but de la vie chrétienne est moins le salut (perspective moraliste) que la sainteté (perspective mystique). Beaucoup d'âmes atteindront-elles le premier objectif si elles ne tendent pas effectivement au second ? Libermann est persuadé que salut et sainteté, pour certaines âmes, c'est tout un. Il écrit à un séminariste : « Vous ne sauriez jamais sauter sur les deux seuils, vous ne sauriez jamais être moitié à Dieu et moitié à la terre... Avec le caractère que vous avez, vous ne tiendrez jamais le milieu » (L. S., II, pp. 102-103, toute la lettre 130). Que l'âme s'applique donc uniquement au travail de sa sanctification (L. S., II, p. 9);

qu'elle réserve à Dieu son attention privilégiée. « Tenez-vous toujours devant Dieu comme si votre œil intérieur n'était pas capable de voir autre chose que lui seul » (L. S., I, p. 340). Qu'elle ne s'accorde aucun repos ni en elle-même, ni dans les hommes, ni dans les choses. Dieu seul est le repos de l'âme (L. S., III, p. 421). Vue très augustinienne.

L'originalité de Libermann est moins dans cette indication du but de la vie qu'est la sainteté que dans la méthode qu'il préconise : la qualité de sainteté qui est à proposer aux âmes. Il faut leur révéler en effet la grande sainteté. N'est-ce pas justice : on leur doit cette présentation. N'est-ce pas charité que de les inviter à ce dépassement qui confère un sens à leurs aspirations les plus secrètes et fournit une explication de l'inquiétude qu'elles ressentent et qui les définit. Il déplore que tant de directeurs ne demandent aux âmes qu'un minimum au lieu de les exciter à la ferveur. On lit, dans le *Commentaire de saint Jean*, ces lignes que traverse un souffle d'indignation : « Les directeurs prêchent sans cesse la modération : tandis qu'il faudrait laisser courir, voler les âmes dans l'élan de la foi; craindre infiniment plus d'amortir et d'arrêter cet élan que la foi donne que de les voir commettre une imprudence... La prudence, il est bien dangereux de chercher à avoir cette vertu. Celui qui le cherche, le plus souvent trouvera la fausse pour la vraie prudence, la prudence de son amour-propre au lieu de la prudence de Dieu. » (Com., pp. 330-331). Quant à lui, il n'a jamais hésité à employer cette méthode de choc spirituel dans la conduite des âmes. « Lorsque je voyais une âme dont la portée paraissait élevée, je veux dire une âme qui me semblait appelée à la perfection de la vie intérieure (et il y en a plus qu'on ne pense), je commençais par lui donner une forte idée de la perfection chrétienne, afin qu'elle fût frappée et comme enlevée. J'en agissais ainsi, pour voir, dans son intérieur, Dieu la poussait avec violence. Voyant la hauteur et la beauté de la chose, elle en était ravie et elle entrait dans un désir violent de parvenir à cet état si beau et si désirable » (L. S., II, pp. 388-389, lettre 206). Toutes ces expressions par lesquelles sont décrites et la tactique du directeur et l'effet produit sur le dirigé, définissent, et dans l'intention et dans le résultat, la méhode de choc. Libermann adjure ses dirigés de renoncer à cette vie d'am-

biguïté et d'écartèlement, illogique et douloureuse, si l'on accomplit les choses à demi : « Pourquoi, mon cher, voulez-vous végéter toute votre vie, et sauter toujours sur les deux seuils de la vie de sainteté et de la vie naturelle?... Pourquoi toujours rôder autour des sens, afin de jouir, de goûter la piété, et de chercher à vous rendre compte des sentiments qui se trouvent en vous? » (L. S., I, pp. 418-419).

Ouvrir aux âmes les horizons illimités de la plus haute perfection, se moquer de la prudence de la chair, poursuivre la lâcheté naturelle toujours renaissante, ce n'est pas quitter, abandonner le terrain solide de l'expérience, oublier les lois les plus élémentaires de la psychologie. Aussi a-t-il précisé plusieurs points, pour éviter les déviations. En premier lieu, la sainteté surnaturelle n'est pas une réaction du tempérament et du caractère, une forme de son comportement. Le caractère n'est pas cause positive et efficiente de la sainteté, et une sainteté de caractère est une sainteté presque nulle, parce que la grâce y est pour peu de chose (L. S., III, pp. 91-98; toute la lettre 258, pp. 86-119). Cette conviction que la grâce se joue du caractère, qu'une disposition n'est pas une cause, n'a pas empêché Libermann de chercher à connaître les tendances des êtres qu'il dirigeait et d'adapter ses conseils. Il avait d'ailleurs de remarquables intuitions. Dissertant sur la sensibilité de l'un de ses correspondants, il note très judicieusement : « On joue ordinairement quitte ou double avec ce caractère, il porte à la plus grande sainteté et parfois il fait perdre tout » (C., p. 448).

Viser la grande sainteté n'est pas poursuivre une perfection idéale, abstraite, absolue, donc chimérique. Libermann écrit : « Nous nous faisons des choses une idée parfaite, et nous voulons que ces conceptions aient leur entière réalisation; telle n'est pas et telle n'a jamais été la marche de la Providence » (L. S., III, p. 530; la lettre 358, pp. 530-538). Réaliste, il a conscience des difficultés, des impossibilités, des limites humaines : « Nous devons avoir le désir de voir tout parfait, faire tout notre possible avec calme, avec modération, avec sagesse, pour amener à cette perfection les hommes et les choses, mais être convaincus que, partout où il y a des hommes, nous trouverons de l'imperfection. Il faut obtenir ce que l'on peut et ne pas briser; on y perd vingt

fois plus qu'on n'y gagne; et, au bout du compte, si nous y faisons attention, nous découvrirons bien facilement que nous-mêmes nous sommes loin de la perfection en la voulant si absolument dans les autres. J'ai remarqué que les grands saints, les véritables saints, ont toujours agi dans le sens que je vous explique, et que les petits saints, c'est-à-dire ceux qui ont fait seulement quelques pas dans la piété, agissent dans un sens contraire » (C., p. 622).

Enfin, la perfection n'est pas le privilège exclusif de la vie religieuse, ni en droit ni en fait. Elle n'est pas attachée à des institutions, elle n'est pas liée à des cadres, elle est générosité personnelle. Il écrit à l'une de ses nièces qui se pose le problème de sa vocation et hésite sur son orientation : « La vie religieuse est sans doute faite pour faciliter l'acquisition des vertus; mais une vie sainte au milieu du monde n'est pas sans mérite non plus. Il y aura bien des personnes vivant au milieu du monde qui, au jour du Jugement, dépasseront un grand nombre d'âmes formées dans les couvents » (L. S., III, p. 599).

L'actualité de Libermann

Au terme de ces analyses, une synthèse s'impose. Caractériser en quelques mots cette spiritualité, ce sera, du même coup, en laisser pressentir toute l'actualité.

Si nous l'avons bien pénétrée, elle nous apparaît, dans ses principes : mystique, évangélique, volontariste, et dans sa méthode : expérimentale, structurale, efficace.

Mystique, elle est orientée moins vers l'acquisition des vertus que vers l'union à Dieu, la première étant la conséquence de la seconde : *ama et fac quod vis*, et elle met l'accent plus sur l'activité de Dieu dans l'âme que sur l'effort corrélatif de l'âme, si indispensable qu'il soit. C'est *une spiritualité de passivité* parce que c'est une spiritualité à intentionnalité mystique. *Évangélique :* Jésus est la Personne à imiter et la vérité essentielle est à chercher dans son message, d'où l'universalité de cette voie de perfection, puisqu'elle est celle de Celui qui a dit : *Je suis le Chemin. Spiritualité universaliste* parce que de contenu évangélique. *Volontariste*, en ce sens que, sans dédaigner le rôle de la

connaissance, elle considère la sanctification comme l'exercice de la volonté qui s'exprime dans l'amour et que transfigure la grâce. Spiritualité de la volonté dans son aspiration fondamentale, elle est *spiritualité d'amour et de liberté*, donc de confiance et d'abandon.

La méthode préconisée par notre maître est en fonction de ces trois principes :

Le but de la vie est l'union à Dieu,

La sainteté normative est celle de Jésus,

La sanctification est œuvre d'amour.

Sur le plan des moyens, la spiritualité libermannienne est *expérimentale*. Toutes les âmes sont différentes, et différentes les voies par lesquelles Dieu les conduit. La direction doit s'adapter et à l'*infinie liberté du Saint-Esprit* et à la *personnalité irréductible de chaque âme*. A l'âme d'écouter l'Esprit et de lui obéir; au conseiller d'essayer de suivre, dans cette âme, les traces de Dieu. Expérimentale, elle est *structurale*, visant plus à créer des structures spirituelles, à enraciner l'âme dans des états — d'amour, d'oraison, de paix — qu'à lui imposer artificiellement des cadres, des actes et des exercices. Ces derniers, indispensables pour établir les structures, sont nécessaires ensuite pour les maintenir, mais sont toujours à penser en fonction des états. Elle est enfin *efficace*, parce que, centrée sur Jésus, elle attache l'âme à cette divine Personne, et, par elle, au Père et à l'Esprit. Présentant l'idéal de perfection dans toutes ses exigences, elle éveille et mobilise toutes les énergies intérieures latentes qui, si elles n'étaient pas au service de l'esprit, ne manqueraient pas d'être captées par les sens.

Il faudrait mal connaître notre temps, dans ses attraits et ses répulsions, dans ses options et ses refus, pour ne pas conclure, de cette synthèse qui nous paraît fidèle, à l'actualité de la doctrine qui la justifie. En effet, nos contemporains, impressionnés par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila, qu'ils lisent volontiers, sont résolument ouverts à la mystique; ils sont avides d'amitié avec Dieu et sont peu attirés vers une morale que ne couronne pas ou que ne provoque pas une mystique. Avec Thérèse de Lisieux et le P. de Foucauld, ils sont revenus à l'Évangile, où ils entendent puiser une nourriture substantielle et dont ils veu-

lent faire leur règle de vie. Ils ne s'enchaînent plus ni à des systèmes ni à des méthodes. Ils ont découvert, à la lumière des philosophies de la communication, que la personne se définit par l'amour, que la religion est personnelle ou qu'elle n'est pas, donc que la religion est liée à l'amour. Ils se défient des jeux de l'esprit pur et ont rejeté violemment, sous la poussée des existentialismes, toutes les formes d'un idéalisme séparé de la vie. Ils sont penchés, avec une curiosité souvent angoissée, sur leur expérience, et les expériences extrêmes — donc celles des saints — les bouleversent et les conquièrent. Ils sont convaincus qu'on est donné à Dieu quand on s'établit dans une situation de consécration, et non pas quand on accomplit seulement, avec une minutie pharisaïque, des exercices qui ne traduisent plus les élans les plus authentiques de l'âme. Enfin, bien qu'ils aient conscience de leur lâcheté et de leur fragilité — ce qui les prépare à la grâce — et parce qu'ils ont mieux assimilé la quintessence du Discours sur la montagne, ils réclament des hommes de Dieu, dont ils scrutent la psychologie, le message de Jésus dans sa pureté et sa vigueur. Ils vomissent toutes les fadeurs et toutes les médiocrités, même si elles sont encore leur pain quotidien. Ils seraient tentés de s'éloigner de nous, moins parce que nous leur demandons trop que parce que nous ne leur demandons rien.

Si ces deux analyses sont exactes, analyse doctrinale de l'œuvre libermanienne et analyse phénoménologique de nos contemporains, le glorieux et vénéré fondateur des Pères du Saint-Esprit risque d'être compris et de servir. De Rennes, le 22 octobre 1837, il écrivait à un directeur de séminaire ces lignes touchantes :

> Je sais, de science certaine, que je ne suis qu'un serviteur dans l'Église de Dieu. Je ne dois pas me chercher de me compter parmi les amis de l'Époux céleste comme vous, mais parmi les Serviteurs de sa Maison (L. S., I, p. 330).

Ami de l'Époux, il l'a été; serviteur de l'Église, il le reste.

Pierre Blanchard.

L'ESPRIT DE CORPS

Je connais plusieurs congrégations « modernes » d'hommes et de femmes qui ont la chance, et la grâce, d'avoir du « succès » et un assez beau recrutement. Aussitôt, elles font la loi : nous, nous faisons comme ceci; nous, nous pensons comme cela. Voilà nos méthodes. Qu'un théologien, pourtant fort de doctrine et d'expérience, vienne à juger défavorablement telle opinion professée, à considérer telle pratique comme contraire à la saine tradition, aussitôt c'est une levée de boucliers, ou plutôt de susceptibilité telle qu'il n'y a plus qu'à s'écarter, ou à faire amende honorable.

Saint Benoît demandait simplement du candidat à la vie monastique qu'il « cherchât vraiment Dieu ». Et cela suffisait. Et cela devrait toujours suffire, là où du moins l'Ordre ou la Congrégation n'a pas d'œuvres et, partant, pas d'aptitudes particulières à exiger de ses postulants pour son ministère. Mais aujourd'hui, ce ne sont pas seulement des dispositions — à l'enseignement, à l'apostolat, au soin des malades — que l'on exige, c'est tout un esprit, une mentalité, une « spiritualité »; voire certaines options politiques.

Il y a certes des congrégations discrètes. Nous ne le nions pas. Mais il y en a aussi qui, sans porter tant d'exigences, développent, souvent à leur insu, un tel « esprit de corps » qu'en peu d'années les sujets acquièrent, en toute liberté au moins apparente, cette mentalité de groupe, cette « spiritualité » et, bel et bien aussi, ces options sociales et politiques, ces oppositions de

principe à telle doctrine, telle forme d'esprit, même si elles leur étaient étrangères auparavant.

Les rivalités entre groupements religieux ou ecclésiastiques ne datent pas d'aujourd'hui. Dès le XII^e^ siècle, nous voyons s'affronter les cisterciens et les clunisiens, les moines et les chanoines, les réguliers et ceux qui commencent à ne plus l'être, etc. Les oppositions cependant se nouaient alors autour de situations concrètes ou de questions secondaires. Elles ne se cristallisaient pas encore en « spiritualités » particulières, comme cela arrivera plus tard. Plus les congrégations se multiplient, plus il semble qu'elles veulent être autonomes et qu'elles s'attachent à ce qui les particularise et en quelque sorte les spécialise — leurs dévotions, leur spiritualité, leur doctrine, leur « théologie » — plutôt qu'à ce qui leur est commun et qui pourtant leur est plus essentiel puisque c'est le bien de toute l'Église. Nous appelons cela l'esprit de corps, mais nous pourrions l'appeler ici l'esprit de caste ou l'esprit de chapelle.

Car l'esprit de corps peut être encore sain, mais il est difficile d'en garder les limites. Et l'esprit de caste ou de chapelle ne l'est plus.

Toute collectivité développe un esprit commun et l'on ne peut l'en blâmer. Quelles choses ne peut faire entreprendre le religieux qui aime son Ordre, ses traditions, son histoire, qui garde un culte dans son cœur pour son bienheureux fondateur, ses premiers maîtres, ses premiers martyrs s'il s'en trouve? Rien n'est meilleur, rien n'est plus grand que ces traditions, si humaines soient-elles, que cultivent les Ordres et les communautés. Dieu s'en sert comme d'une aide précieuse pour sa grâce, plus précieuse souvent que les Règles et les règlements qui, sans cette vie de la tradition, seraient quelquefois d'un poids insupportable.

Mais il y a des limites au delà desquelles l'esprit de corps devient dangereux, ou même néfaste, et où l'on doit y prendre garde.

L'esprit de corps n'est plus bon, dans l'Église, dès qu'il nous oppose aux autres corps et crée une vraie rivalité. Car alors il détruit l'Unité du Corps du Christ qui est ce qu'il y a de divin dans la famille à laquelle nous nous faisons d'appartenir.

Si vraie que soit la position commune que nous défendons contre tel autre Ordre, telle Congrégation, telle revue, tel organisme, elle n'est certainement plus vraie tout à fait lorsqu'elle est la raison pour laquelle nous perdons la charité qui est lien du Corps du Christ.

Si belle que soit notre tradition, elle perd en nous sa beauté dès qu'elle n'engendre plus l'humilité, dès qu'elle nous donne le sentiment d'être personnellement au-dessus des autres et qu'elle est blessante pour ceux qui ne sont pas de notre famille.

Si bonne que soit pour nous notre « spiritualité », elle perd de sa qualité dans la mesure même où elle n'est pas assimilable par tous, et où elle ne convient qu'à nous.

Si juste enfin que soit notre doctrine, elle n'est plus tout à fait juste pour nous si elle nous enlève toute crainte de Dieu, c'est-à-dire toute crainte d'offenser Dieu et de nous écarter de la Vérité divine que Dieu seul voit, car alors elle ne nous justifie plus.

APOSTOLUS.

BULLETIN BIBLIQUE

Nouveau Testament

La théologie biblique est un terrain difficile, une discipline qui se cherche encore et commence tout juste à préciser sa formule. Son domaine reste délicat à déterminer : si l'on construit trop une théologie, la structure s'enrichit plus ou moins consciemment de toute la systématisation postérieure. Si l'on reste trop près des textes, de leur apport fragmentaire, si l'on cherche à tracer la courbe de leur progrès et de leur succession, c'est de l'histoire, qui ne mérite guère le nom de théologie.

Le R. P. Spicq a salué naguère *l'avènement de la théologie biblique*[1]. « Ce n'est qu'aujourd'hui que sa nature propre se dégage... (c'est) l'une des principales disciplines dans l'ensemble des sciences sacrées. Elle se situe au cœur de la théologie proprement dite, elle est la fonction par laquelle celle-ci prend possession de son donné... (elle) scrute le mystère divin dans son expression biblique... » (pp. 571-573). L'auteur tient à ne faire aucune différence entre la théologie de l'Ancien Testament et celle du Nouveau (p. 565) : « Dans les deux cas, on scrute la pensée des interprètes de Dieu. » Sans doute. Mais tout l'article se situe dans la perspective du Nouveau Testament. Et on peut au moins remarquer que le donné est infiniment plus divers et plus difficile dans l'Ancien, et l'élaboration moins avancée. En fait, l'avènement dont il s'agit se précise d'abord pour le Nouveau.

Voici une *Théologie du Nouveau Testament*[2]. La compétence du R. P. Bonsirven lui permet de donner réellement cette matière immense et complexe, pour nous

1. R. P. Spicq, O. P., *L'avènement de la théologie biblique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1951, pp. 561-574.

2. R. P. Bonsirven, S. J., *Théologie du Nouveau Testament*, Aubier, édit. Montaigne, 1951, 470 pp. in-8°. Coll. « Théologie », n° 22.

la livrer en une grande vue d'ensemble, répartie en quatre blocs : Jésus-Christ; Le christianisme primitif; Saint Paul; Maturités chrétiennes. La première et la troisième parties reprennent, d'une façon plus serrée, des ouvrages antérieurs [3], et j'avoue que je préfère souvent cette seconde rédaction à la première. Cette manière plus concise dégage mieux les lignes essentielles Toute l'élaboration antérieure est repensée, et donnée de façon plus maîtrisée encore.

Il nous semble cependant regrettable que saint Jean soit assez sacrifié dans ce plan; sa place unique dans la révélation néotestamentaire n'apparaît guère : dans la première partie, son témoignage est mêlé à celui des synoptiques. On s'attendrait à le voir mis en pleine lumière dans la quatrième partie, — qui déçoit un peu et tourne court. Les épîtres de saint Jean et l'Apocalypse y sont, là encore, mêlées à des quantités hétérogènes, Hébreux, Jacques, les deux Épîtres de Pierre... Si bien que l'unité du message johannique est brisée. Sur ce point, on garde l'impression que la synthèse n'est pas encore réalisée.

Quoi qu'il en soit de cette réserve, et de plusieurs questions qu'on pourrait soulever sur des aspects particuliers, c'est un livre capital, qui apporte beaucoup. Il s'adresse à ceux qui connaissent déjà bien le Nouveau Testament, mais pas uniquement aux spécialistes. Certaines pages sont d'une rare qualité spirituelle (par exemple sur l'agonie, p. 119; sur la prière, pp. 128 sq.). Mais plus encore, c'est tout l'ensemble qui nous fait pénétrer mieux dans les sources de notre foi. Il n'existait rien de pareil en français. On ne peut que remercier l'auteur qui nous communique le fruit d'un si immense travail.

D'un tout autre point de vue, dans une perspective historique et critique, rappelons un petit livre pénétrant, intelligent, très personnel et plein de sens pédagogique.

L'énigme du Nouveau Testament [4], c'est « le lien qui unissait Jésus de Nazareth et l'Église pri-

3. *Les enseignements de Jésus-Christ*, Beauchesne, Coll. « Verbum salutis ». *L'Évangile de Paul*, Aubier. L'ensemble, et surtout la seconde partie, est sous-tendu par *Le Judaïsme palestinien*; cet ouvrage indispensable pour la connaissance du Nouveau Testament a été édité quatre fois, à trois échelles différentes : d'abord, un gros livre en deux volumes — condensé dans les deux cents pages de la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses » — puis un développement moyen, paru dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*. Les deux premiers étant épuisés, l'article de dictionnaire a été édité en un livre d'un format intermédiaire. Chez Beauchesne, 1950, 250 pp., petit in-8°.

4. E. Hoskyns et F.-N. Davey, *L'énigme du Nouveau Testament*. Traduction française de Simonne Condemine et Fernand Ryser, Delachaux et Niestlé, 1949, 225 pp., in-12, coll. « L'actualité protestante », série biblique.

mitive » : les écrits que nous possédons sont le produit de l'Église primitive; dans quelle mesure nous permettent-ils de remonter jusqu'à Jésus ?. L'auteur montre avec une logique extrêmement poussée comment la naissance d'une tradition au sein de l'Église primitive est impossible — il faut que Jésus lui-même se soit affirmé comme cet être unique, dont chaque acte avait une portée et une valeur universelles, et qui a eu conscience de réaliser en sa personne les promesses de l'Ancien Testament. Après cette affirmation, l'historien ne peut aller plus loin; ici « il se heurte au problème de la théologie, exactement comme à ce même point, l'incroyant se heurte au problème de la foi ». On admire tant de bon sens et de loyauté. Une façon si neuve de poser les problèmes les décape, nous oblige à les repenser directement, et prouve chez l'auteur une science assez maîtrisée pour pouvoir être utilisée avec une pareille liberté.

Chemin faisant, les remarques suggestives abondent : par exemple, sur la nécessité de « rester constamment attentifs à la présence directe ou indirecte, évidente ou voilée, de l'Ancien Testament dans le Nouveau » (p. 70) — en particulier des psaumes dans l'Évangile. Il nous faut « écouter le message évangélique non comme des gens qui cherchent des citations bibliques, mais comme des auditeurs préalablement formés à l'école de l'Ancien Testament » (p. 67). Notons que l'accent mis sur l'authenticité de la tradition qui lie Jésus à l'Église nous aide à mieux prendre conscience des assises profondes de la position catholique; la démonstration convaincante qu'il fait de la valeur objective de cette tradition nous permet de mieux percevoir son importance : c'est elle qui a enfanté l'Écriture, et l'Écriture ne se maintient vivante que dans ce milieu nourricier. C'est dire tout le profit que nous pouvons tirer de la lecture de ce petit livre.

Il faut cependant souligner qu'il ne peut être utilisé que par des lecteurs assez avertis pour opérer les rectifications nécessaires : car il y a des positions qu'un catholique ne peut suivre — et que beaucoup de non-catholiques n'admettent pas non plus — par exemple une affirmation comme celle-ci : « Aucun spécialiste du Nouveau Testament ne peut considérer le moindre fragment (de saint Jean) comme ayant une valeur historique » (p. 160) — ou la date tardive assignée aux Évangiles — ou une schématisation excessive du problème synoptique.

Sur cette difficile question synoptique, nous ne connaissons pas de meilleure synthèse que l'exposé du R. P. Benoît dans l'introduction à l'*Évangile selon saint Matthieu* (Bible de Jérusalem). Le schéma est parfaitement clair, sans rien sacrifier de la complexité du réseau d'influences et de l'entrecroisement des fils. L'aisance lumineuse avec laquelle il est construit laisse à peine soupçonner aux non initiés la somme de labeur et de talent que supposent ces quelques pages. L'identification de la source commune avec le Matthieu araméen permet à la

fois d'utiliser les données les plus sûres de la tradition et de faire une économie appréciable dans l'énumération des sources.

Une fois débrouillé le problème de base, il faut étudier et comparer de près les Évangiles; les cahiers *Évangile*[5] viennent de publier une table de parallèles utile et bien faite, due à la collaboration de M. l'abbé Starcky et des RR. PP. Gourbillon et Barôn. Chaque Évangile est laissé intégralement dans son ordre propre, et les parallèles sont mentionnés pour chaque péricope. Le système a l'inconvénient de la longueur et des répétitions, d'ailleurs indiquées de façon très claire, mais il a le grand avantage, que ne peut offrir une synopse, de nous faire entrer dans le plan de chaque évangéliste, de déceler son intention et sa ligne personnelle, mieux que tout autre procédé. Des traits gras soulignent les parallèles et les sections propres à chacun, la typographie est soignée, si bien que c'est un excellent instrument de travail pour mieux connaître les liens réciproques des Évangiles.

M. le chanoine Girard[6] apporte une hypothèse très intéressante sur la grande section propre à Luc (9, 51 à 18, 14). Ce serait un récit indépendant, un bloc homogène, pourvu d'un titre (9, 51) avec des caractéristiques linguistiques assez nettes et une unité d'objet : *L'Évangile des voyages de Jésus* constituerait un « quatrième synoptique », qui grouperait par un procédé de composition littéraire trois voyages distincts en Galilée.

L'hypothèse est présentée avec une méthode rigoureuse, technique, objective; beaucoup de détails s'organisent dans une convergence satisfaisante. La chronologie des Évangiles y gagne en clarté, et le crédit qu'on peut faire à ce point de vue à chacun des synoptiques s'en trouve amélioré.

Laissons à de plus compétents le soin de porter un jugement définitif — s'il est possible en pareil domaine —, mais reconnaissons que la mise en synopse de ces « quatre synoptiques » fait apparaître les doublets entre Luc[1] et Luc[2] (c'est-à-dire notre section) d'une façon qui tend à emporter la conviction[7]. Une précision de plus à apporter peut-être dans la mise au point de la question synoptique...

5. *Évangile et évangiles*, 6e cahier trimestriel « Évangile », 2e trimestre 1952, pp. 35 à 61.

6. Chanoine Girard, *L'Évangile des voyages de Jésus*, ou *La Section 9, 51-18, 14 de saint Luc*, Gabalda, 1951, 132 pp., in-8°.

7. Que l'on prenne la peine de comparer :

	Mt.	Mc	Lc[1]	Lc[2]
Les vrais parents de Jésus :	12,46 s.	3,31 s.	8,19 s.	11,27 s.
La lampe allumée :	.	4,21	8,16	11,33 s.
Intervention d'Hérode :	14,1 s.	6,14 s.	9, 7 s.	13,31 s.
Détachement :	16,24 s.	8,34 s.	9,23 s.	14,25 s.

Avec les fiches d'*A.C.J.F.* [8], voici l'Évangile à grande vue de pays : chaque série s'attache à un des points essentiels, à un des grands mystères de la vie du Christ, et le met en relief avec bonheur. C'est tantôt un commentaire rapide, tantôt une méditation, cela oscille entre la catéchèse élémentaire et un commencement d'élaboration théologique. Les dernières séries en particulier me paraissent excellentes : *le discours après la Cène*, et surtout *le mystère pascal*. Dans les précédentes — sans vouloir revenir sur certaines réserves [9] — disons seulement que les fiches qui semblent les meilleures sont celles qui nous aident à nous approcher de la personne même du Christ. Toutes les applications directes à notre temps et à nos besoins sont utiles, portent juste. Nul doute que cela ne rende de très grands services, en face de l'immense carence de culture religieuse que l'on constate même chez des dirigeants, même chez ceux qui se veulent militants et apôtres. Cette initiation très accessible, très bien adaptée, les oblige à réfléchir personnellement. Cela doit leur faire prendre conscience de l'exigence de leur foi *quaerens intellectum*, et les amener à un réel approfondissement religieux.

Le commentaire de M. l'abbé Beeckman [10] nous avertit, dès la couverture, de sa nature et de ses limites : *L'Évangile selon saint Jean d'après les meilleurs auteurs catholiques*. Le livre est plein de piété, de sérieux, de profondeur, et il élargira le cercle des auditeurs des conférences ecclésiastiques qui ont d'abord bénéficié de ce travail; l'auteur a consulté les principaux commentaires catholiques, avant tout Lagrange, et en donne l'essentiel avec probité, sans que pour autant son livre se réduise à une simple compilation.

Mais le P. Lagrange serait le premier à protester contre une tendance à considérer encore son œuvre comme le « dernier cri », un quart de siècle après sa parution. La fidélité à sa pensée consiste à marcher à notre tour dans la même voie, et non à nous arrêter exactement au même point que lui. Car la réflexion chrétienne sur saint Jean a continué depuis le P. Lagrange. Pour en rester à la démarcation de l'auteur, qui s'inspire seulement des « meilleurs auteurs catholiques », ne rappelons pas les interprétations sacramentaires de Cullmann [11] ou les tentatives de Quié-

8. *Éléments de doctrine spirituelle*, A.C.J.F., 14, rue d'Assas, VI^e^, 3^e^ série : *Au seuil du Nouveau Testament;* 4^e^ : *Le sermon sur la montagne;* 5^e^ : *Œuvres et paroles du Christ Jésus;* 6^e^ : *Le discours après la Cène;* 7^e^ : *Le mystère pascal.* Chaque série de 10 fiches : 150 fr.; franco : 170 fr.

9. Cf. *La Vie Spirituelle*, mars 1952, pp. 306-307.

10. P. Beeckman, *L'Évangile selon saint Jean, d'après les meilleurs auteurs catholiques*, Bruges, Beyaert, 1951, 444 pp. in-8°, coll. « Renaissance et tradition ».

11. O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Évangile johannique, la vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, Presses universitaires de France, 1951.

VREUX[12]. Mais il y a, par exemple, les récentes recherches du P. BOISMARD sur la valeur des nombres dans le quatrième Évangile[13]. Et les admirables études du P. BRAUN[14], où une exégèse fouillée et une théologie sûre s'épanouissent en un fruit spirituel plein de saveur.

Sur saint Jean, voici encore un livre récent, *Les adieux du Seigneur*[15], destiné, lui aussi, d'abord aux prêtres, mais on peut le recommander vivement aux militants d'Action catholique, à tous les chrétiens qui doivent être apôtres, chacun à sa place, et qui ont besoin d'alimenter leur action apostolique à une intimité de plus en plus profonde avec le Maître. M. l'abbé HAURET parle bien du Christ, avec un ton où passe une expérience (du Saint-Esprit en des termes peut-être moins heureux : « lieutenant », « professeur », « répétiteur »...); il nous fait méditer le testament spirituel de Jésus; cette « retraite d'ordination » des apôtres.

Le livre est divisé en deux parties, dont la première est orientée directement au spirituel, et la deuxième à l'étude, avec de substantielles notes techniques : bibliographie, état des questions, de bons index. Il manque un plan, une table générale des matières qui permettrait de s'y retrouver plus facilement entre les divers registres répartis d'une façon peut-être un peu compliquée.

Il semble paradoxal de vouloir illustrer le discours après la Cène. Mais ces planches hors texte qui, à propos des paroles de Jésus ou de tel épisode, évoquent les scènes parallèles de l'Ancien ou du Nouveau Testament, se laissent regarder longuement et découvrir peu à peu. Elles ajoutent à l'attrait de ce livre qui fera du bien.

S. J. D'A.

12. F. QUIÉVREUX, *La maternité spirituelle de la Mère de Jésus dans saint Jean*, dans *Supplément de La Vie Spirituelle*, n° 20, février 1952, pp. 101-134.

13. BOISMARD, O. P., *L'Évangile aux quatre dimensions*, dans *Lumière et vie*, I, pp. 94 à 114.

14. F.-M. BRAUN, O.P., *L'apôtre de la foi : saint Jean l'Évangéliste*, dans *Nova et vetera*, avril 1946, pp. 131-135. *Le baptême d'après le IVe Évangile*, dans *Revue thomiste*, 1948, pp. 347-393. *L'eau et l'Esprit*, *ibid.*, 1949, pp. 5-30. *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*, *ibid.*, 1950, pp. 419-479; 1951, pp. 5-68.

15. Ch. HAURET, *Les adieux du Seigneur* (*saint Jean, 13-17*), *Charte de vie apostolique*, Gabalda, 1951, 368 pp. in-12.

COURRIER DES LECTEURS

Deux textes me tombent sous la main, empruntés l'un à un bulletin diocésain, l'autre à une brochure de spiritualité familiale munie d'imprimatur. Ces textes nous content l'histoire d'une mère qui intervient personnellement de l'au-delà pour sauver son fils en danger de mourir sans confession. Malheureusement, après avoir lu successivement les deux documents (l'un est de 1948, l'autre de 1952), on s'aperçoit qu'il s'agit d'une même histoire reprise dans l'une et l'autre publication, avec des détails de temps et de circonstances différents qui autorisent le lecteur à conclure qu'il se trouve en présence de faux... Et voici posée toute la question du rôle des éditions chrétiennes et des censeurs ecclésiastiques en face du merveilleux plus ou moins utilisé dans des intentions d'apologétique ou d'édification et qui, pour des lecteurs perspicaces, aboutit au résultat contraire, au doute ou à la risée...

La Vie Spirituelle *de février 1949, pp. 192 et suivantes, avait fait justice d'une publication dans laquelle une mère soi-disant gratifiée d'une particulière présence de son fils décédé écrivait d'étonnantes « révélations » sous la dictée de l'enfant enlevé à son affection. Le cas que veulent exposer les deux textes de notre correspondant est à l'inverse de celui-là : C'est la mère qui est décédée, et c'est au bénéfice de son fils encore en vie, mais à la veille d'une mort subite, que la défunte apparaît à un prêtre et lui demande d'aller en toute urgence visiter celui qui va mourir. Mais voilà : la brochure présente l'épisode comme récent, et le date de 1944; le bulletin le date de 1888. D'un côté la mort subite serait le fait d'une maladie de cœur; de l'autre côté c'est un bombardement. Ainsi de suite.*

Assurément, rien n'empêcherait que deux épisodes ressemblants, quoique distincts, se soient produits en des temps aussi distants. Mais

il est certain que la lecture successive des deux textes laisse une impression de malaise. On ne peut s'empêcher de penser à une supercherie, à un « truc », et le procédé apparaît grossier et indigne.

Faut-il rappeler à ce sujet, comme nous y invite notre correspondant, que les actes de la hiérarchie ecclésiastique au sujet du merveilleux doivent être compris avec leurs nuances et qu'on ne peut attribuer, par exemple, la même portée au jugement canonique d'un ordinaire garantissant l'origine surnaturelle d'un miracle ou d'une vision et au simple imprimatur accordé au narrateur de quelque événement de ce genre. Dans le premier cas, le fidèle se trouve devant un authentique jugement qu'il serait coupable de mépriser ou même simplement de refuser sans de sérieux motifs; et même en ce cas il devrait à la hiérarchie responsable assez de respect pour trouver la force de se taire, au moins en public. Dans le deuxième cas, le simple contrôle d'Église ne dit rien de plus que ceci : le récit publié ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs; au lecteur de juger si la signature du narrateur est une suffisante garantie et de faire, s'il le veut, la critique du témoignage et du témoin qui, sous l'imprimatur, demeurent chose et personnage privés.

Des signatures, il est vrai, peuvent ne pas être publiées, et des bulletins, « diocésains » ou autres, laisser croire qu'ils prennent à leur compte ce que des lecteurs avertis jugeront peut-être une naïveté ou une maladresse. Il est certain que des confusions peuvent alors naître dans l'esprit de beaucoup et que cela dessert à la fois une certaine intégrité de la foi des croyants et une certaine rigueur de la fonction d'Église dans son rôle de Juge et Maîtresse de vérité. On aime ici une pureté sans compromission, un respect absolu des lois de la connaissance, naturelle et surnaturelle, et un jugement rigoureux qui n'infléchit pas les événements dans une intention de quelconque apologétique. Est, est. Non, non. *Solliciter le merveilleux est une escroquerie. Le faire dans un genre littéraire plus ou moins apprêté et grossi est, au delà du manque de goût, un faux appât qui éloigne et scandalise les lecteurs sérieux et de bon sens. Le faire sous le biais d'une littérature soi-disant d'Église et la garantie d'un imprimatur ne saurait guérir le procédé des vices qui l'entachent à la racine. Bien plutôt est-ce surprendre, sous le jour d'une approbation officielle, la bonne foi de ceux qui lui accordent plus que, dans le cas, elle n'a l'intention de donner.*

On sait que, dans une lettre publique et récente, le secrétaire du Saint-Office mettait en garde contre une certaine prolifération inquiétante de récits de visions et apparitions qui font appel à la crédulité des simples et risquent de détruire dans leur esprit la mystérieuse or-

donnance des vrais épiphanies divines. On aimerait que cette consigne aït trouvé plus d'écho.

Ceci dit, le vrai chrétien ne minimise pas, en sa vie personnelle, l'aspect intérieurement toujours merveilleux des conduites de la Providence. Parce qu'il garde intactes en lui mille puissances d'admiration et d'étonnement, tout le quotidien, offert par la main qui vêt les lis des champs et ressuscite un Christ broyé par la Croix, lui est sujet d'adoration et d'action de grâces. Le vrai surnaturel lui est plus merveilleux que le merveilleux. Vienne celui-ci à se produire, le croyant ne s'y précipitera pas ni n'en accentuera le contenu. Il a mieux. Il saura certes remercier de cela aussi l'Auteur de tout bien. Et il ne jouera pas inutilement au mystique. Dieu est Dieu. Il a en sa main le secret de toutes les interventions. Et c'est ce qui fait la certitude du croyant et son repos. Il se réjouit non de ce que les démons lui obéissent, ni sans doute de ce que les morts viendraient à lui apparaître, mais de ce que son nom est inscrit dans le ciel.

Dans de nombreuses églises, on propose à la vénération des fidèles de soi-disant reliques que l'on entoure de beaucoup de respect. On feint de les considérer comme authentiques alors qu'en fait elles ont été apportées en Occident par des croisés trop crédules... Il semble qu'un effort devrait être fait pour dégager le christianisme de toutes ces pratiques plus ou moins superstitieuses... Je veux bien admettre qu'un intérêt historique s'attache à certaines de ces reliques : elles ont été les témoins de la foi de nombreuses générations de chrétiens et à ce titre leur conservation s'impose. Mais on ne devrait laisser subsister aucune équivoque, enlever ces objets des places d'honneur qu'ils occupent dans les églises et éclairer les fidèles à leur sujet.

Ce témoignage de notre correspondant est significatif de l'exigence de pureté et de vérité, qui, très justement, monte dans le catholicisme contemporain. On est heureux de le citer et de lui donner la publicité de ce courrier.

1° Tout en admettant la réalité de leur inspiration, ne pourrait-on dire que certaines prières de l'Ancien Testament sont devenues impropres à exprimer les sentiments chrétiens, et dès lors à faire « prier » ?

On admet bien, je crois, que le rôle de certains livres ou, du moins, de certains passages bibliques est terminé. Ne pourrait-on le dire également de certains psaumes, par exemple, le psaume 108 ?

2° L'inspiration des prières bibliques donne-t-elle à celles-ci un « charisme » spécial pour éveiller ce qui fait l'âme de toute prière : l'exercice des vertus théologales, les actes de foi, de confiance et d'amour ?

3° Ne peut-on admettre que, le prophétisme n'étant pas mort dans l'Église (Rahner, *Revue d'ascétique et de mystique*, nos 88-100, p. 513), certaines âmes privilégiées réussissent à exprimer d'une manière plus parfaite que dans les psaumes les aspirations du chrétien ? Doit-on croire que le psautier est le sommet voulu par Dieu dans l'expression de la prière ? Que l'explicitation de la Révélation, le progrès dogmatique n'amène pas parallèlement un enrichissement possible de la vie chrétienne et donc une formulation possible plus parfaite de la prière de l'enfant de Dieu ?

Notre correspondant semble ignorer les vrais motifs de la récitation chrétienne du psautier; celui-ci notamment qui domine tous les autres et qui suffit : Notre-Seigneur a chanté les psaumes et s'en est servi pour exprimer à son Père la plénitude *de la « religion » chrétienne qui l'habitait. Notre actuelle récitation des psaumes ne fait qu'assurer à la valeur permanente de la prière du Christ l'écho de notre apport, pauvrement, mais littéralement calqué sur le sien. Contrairement à ce que semble croire notre correspondant, le chrétien n'utilise pas les psaumes comme des formules de l'Ancien Testament; ou du moins la référence à l'Ancien Testament ne l'intéresse que pour la précision d'un certain sens littéral qu'il n'est pas inutile de connaître. C'est en plein cœur du Nouveau Testament que le chrétien voit le psautier, avec ses belles résonances dans l'âme du Christ. S'il y a dans ces prières bibliques un « charisme spécial pour éveiller l'âme théologale de toute prière », c'est beaucoup moins par la vertu de leur lettre inspirée que par l'incomparable et unique possibilité de les réciter par le Christ, avec le Christ et* dans *le Christ. Si d'autres formules plus contemporaines peuvent en certains cas rejoindre mieux les psychologies d'aujourd'hui, ce doit être pour acheminer vers une meilleure approximation et réalisation de notre prière dans le Christ. Or une certaine conformation à cette prière est mieux réalisée avec les formulaires bibliques qu'avec quelque autre formule que ce soit. Il ne s'agit pas seulement de chanter ou réciter les psaumes avec l'âme religieuse de David ou de Jérémie, mais de les réciter ou chanter avec l'âme du Christ. Il ne peut plus être question alors de « progrès dogmatique »*

ou de formulation « plus parfaite » de la prière de l'enfant de Dieu. Nous sommes admis à prendre place au chœur de prière du Fils unique.

Si notre correspondant avait quelque difficulté à entrer dans cette perspective on pourrait lui conseiller la lecture d'un article récent de La Maison-Dieu *(n° 27, 3e trimestre 1951, pp. 86-113) qui s'attachait, dans une étude technique assez fouillée, à découvrir pourquoi les chrétiens des IIe et IIIe siècles avaient abandonné des formulaires de prières créés par leurs aînés du siècle précédent pour donner au psautier une faveur que l'Église ne devait plus cesser de lui accorder. Cette étude aboutit à discerner, sans rien d'artificiel ni de factice, deux voies principales pour l'ancienne et toujours actuelle prière chrétienne du psautier :* vox ad Christum, *et surtout* vox Christi ad Patrem. *L'utilisation fructueuse du psautier en ce sens suppose sans doute que l'on a franchi les quelques difficultés d'une première pratique littérale. Pour qui consent à cet effort, tout se transforme. Les psaumes ont un esprit et une vérité. Et l'Esprit sonde les profondeurs de la Sagesse incarnée.*

UNE ŒUVRE ORIGINALE :

LE CENTRE SAINT-JACQUES

Rue Danton, à Paris, au cœur du quartier Latin, le Centre Saint-Jacques est un précieux complément aux cours que donnent les Pères dominicains, depuis plusieurs années déjà, dans la salle des Sociétés savantes. Une bibliothèque de consultation et de prêt — moyen classique encore — doit permettre à de petites bourses de poursuivre à peu de frais leur culture religieuse. Des expositions se font également dans la Galerie — et c'est là que gît surtout l'originalité —; c'est un moyen d'aider également les âmes d'une façon pratique, encore qu'inhabituelle. Le thème de ces expositions est en effet le plus souvent un thème religieux : La Semaine sainte en Espagne, Le Théâtre d'inspiration religieuse en France, Le Mystère de la Nativité, Le Mémorial de la nuit de feu de Blaise Pascal, etc.

Ceux qui n'ont que peu de temps pour lire aimeront entretenir leur vie intérieure au contact de cette documentation de ces images frappantes, d'autant plus qu'un religieux est là pour les recevoir et leur expliquer.

Tant de choses nous entrent habituellement dans l'âme par les yeux pour la salir que c'est une joie de savoir que vos yeux servent ici à son élévation et à son enrichissement.

Nous pensons exprimer un désir profond de beaucoup de nos lecteurs — surtout de nos lecteurs de province — en demandant aux organisateurs du Centre Saint-Jacques de prévoir, pour ces diverses expositions, dans la mesure du possible, des circuits en dehors de Paris ou toute autre manifestation susceptible de multiplier le rayonnement de cette œuvre. Ce serait certainement aider à la vie intérieure des croyants... manifester surtout la vitalité d'une foi capable de susciter de telles réalisations artistiques en particulier chez les jeunes; celle aussi d'une Église capable de les accueillir et de les aider.

A TRAVERS LES REVUES

AUTHENTICITÉ CHRÉTIENNE

C'est le problème même de la théologie — son risque et en même temps ses mérites — que pose le P. Chenu dans un admirable article, plein de vie et riche de toutes sortes de suggestions, intitulé *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique* (Nouvelle Revue théologique, décembre 1952). Le P. Chenu commence par rappeler l'adjuration solennelle que faisait en juillet 1228 le pape Grégoire IX à l'Université de Paris. Le pape s'inquiétait de ce que des mots nouveaux, qui ne sont plus ceux du vocabulaire biblique, et de ce que des concepts nouveaux empruntés aux philosophes, soient introduits en théologie. Et il comparait ces jeunes théologiens à la Samaritaine qui se livrait à l'adultère.

Est-ce à dire que le théologien ne doive utiliser que les termes du vocabulaire biblique et avec le sens même qu'ils ont dans l'Écriture sainte ? Il y a toujours eu des théologiens pour le penser et pour suspecter au nom d'une pure lecture biblique ceux qui apportent à la science de Dieu les vocables et les concepts d'une philosophie ou d'un savoir tout humains. Bienfaisante inquiétude cependant qui force les théologiens à revenir sans cesse au sol nourricier, et religieusement nourricier, de la lettre sainte. Mais d'un autre côté aussi, impossible et désastreuse chimère : le P. Chenu relève, « non sans malice », que le pape Grégoire IX lui-même utilise des expressions qui n'ont rien de la lettre biblique (il cite, par exemple, le vocable païen *coeleste oraculum!*). Il est intéressant de noter alors la série de termes (puisque c'est au vocabulaire que le P. Chenu en a et non pas à la philosophie qui mériterait une autre étude) qui, du vocabulaire biblique à celui de l'explication de la scolastique, ont changé de sens. Voici quelques exemples cités :

Le terme *mysterium*, si prégnant de sens chez saint Paul, et, c'est le cas de le dire, de sève mystique,

est expliqué conceptuellement par l'expression *non visum*. Mais ne voyons point là une définition adéquate, car le « mystère » paulinien déborde en profondeur — vraie dimension des mots — la transposition analytique scolaire, où la révélation est traitée comme un rapport de maître à élève.

La *veritas*, que traite notre théologie latine de la foi, ne bloque pas sans inconvénient les valeurs très différentes de la *dikaiosunê*, vérité existentielle du juste (*pravda*, en russe) et de l'*alêtheia* intellectualiste (*istina*).

Que si nous introduisons dans l'*agapè* évangélique des traits et des motifs relevant de l'*érôs*, notre théologie court les risques séduisants d'une métaphysique de l'amour où l'originalité chrétienne de la charité sera dissoute dans une réflexion de plus en plus profane. Denys n'en est-il pas venu — et non certes sans une vraie grandeur théologique — à traiter l'*agapè* comme un succédané de l'*érôs*, qui est un « nom-» plus divin ?

Ame, esprit, vie ne sont religieusement intelligibles que dans le cadre de la pensée sémitique; nos catégories occidentales ne sauvent pas cette aura essentielle. Et de même *gnosis*, quand je loge son contenu dans la « science » de l'*epistemè* grecque.

Lorsque le Nouveau Testament parle de *Dieu*, le contexte montre qu'il s'agit du *Père*, car il n'a pas recours aux catégories philosophiques de nature humaine et de nature divine, mais aux catégories trinitaires. Aussi bien ce n'est pas de la *deitas* d'un démiurge qu'il s'agit, mais de Dieu *sub ratione salutis*, dans le *logos sotèrias*. La basse scolastique a réduit le traité *De Deo uno* à une théodicée, vidée de Bible et nourrie de Leibnitz (pp. 1036-1037).

On pourrait multiplier les exemples. Mais il faut ajouter immédiatement que :

> par son génie propre, l'esprit sémitique est spontanément ouvert au sens religieux, qui se répercute dans la langue. D'emblée il réfère à la Cause première les phénomènes terrestres de la nature et les conduites historiques des hommes, sans attention aux causes secondes, auxquelles s'attachera au contraire la science, y compris la science théologique. (...) Or, c'est à partir de textes bâtis selon cette « logique », immergés dans cet esprit, qu'il faut bâtir une théologie, sur le type et selon les règles de la science aristotélicienne. Quelle entreprise ! (p. 1037).

La violence de Grégoire IX révèle précisément la difficulté et la profondeur de cette entreprise. Pareille réaction d'ailleurs est

> saine et normale aux heures où dans l'Église vaut suprêmement le *Est est, non non* de l'Évangile hors toute glose, hors toute interprétation, hors tout opportunisme avec l'ordre établi, hors le réseau des distinctions dissolvantes.

Les exigences évangéliques de Grégoire IX, de Rupert de Deutz, et de beaucoup de moines, rencontreront curieusement les exigences évangéliques des jeunes équipes qui feront du littéralisme biblique le ferment de leur pauvreté, de leur fraternité, de leur prédication. Mais il est intéressant de remarquer avec le P. Chenu que c'est précisément de ces jeunes équipes que vont bientôt sortir les grands constructeurs des *sommes* du XIII^e^ siècle. Car, précisément,

> si Dieu, s'adressant à moi, parle

ma langue, emploie mes mots et mes images, entre dans le jeu de mon humaine intelligence, c'est que et ma langue et mes mots et mon intelligence sont désormais habilités à assimiler, selon leur nature, cette Parole; c'est dans leur nature même que je trouverai le terrain et les ressources du dialogue ainsi entamé; que ce dialogue soit gracieux et gratuit, qu'il ne se puisse tenir que dans la foi et son mystère, cela ne supprime ni n'en réduit la loi, engagée par Dieu même. Dieu consent à parler la langue des hommes; les hommes, pour être vrais « théo-logiens », parleront donc la langue des hommes. Le théologien est celui qui ose parler humainement la Parole de Dieu. Ayant entendu cette Parole, il la possède, disons plus exactement : elle le possède, à ce point qu'il va penser par elle et en elle, qu'il va la penser. Tout passe par là. Selon les discernements à prévoir et avec la discrétion nécessaire, toutes les techniques de la raison seront mises en œuvre à l'intérieur et au bénéfice de la perception mystique du croyant (p. 1039).

La bonne nouvelle de l'Évangile, poursuit le P. Chenu, n'est pas accrochée à une langue, pas plus qu'à un peuple, ou à un territoire, ou à une idéologie. *Praedicate evangelium omni creaturae*. Et à la Pentecôte, première journée de l'Église, les hommes entendirent la Parole de Dieu chacun dans sa langue.

« In omnibus linguis sum. Mea est graeca, mea est syra, mea est hebrea, mea est omnium gentium », dit saint Augustin.

La langue hébraïque et la langue grecque n'ont pas un privilège inaliénable, et ce fut naïveté des grammairiens médiévaux de croire que la langue sacrée était le prototype éternel de toute langue, le modèle de toute grammaire. Homère et Platon parlent un meilleur grec que l'Évangile, et les fautes de grammaire de la Bible ne déshonorent pas la Parole de Dieu.

Le premier acte du prédicateur de la Parole, au service de cet universalisme évangélique, ce sera précisément d'apprendre la langue indigène des hommes auxquels il est envoyé, et son témoignage ne passera qu'à la mesure de sa « naturalisation ». Il n'y a plus de Parole de Dieu là où il n'y a plus de parole humaine. De tout temps, le missionnaire a spontanément agi de la sorte; et ce ne fut pas de sa part une tactique de surface pour de simples équivalences verbales, mais bien un engagement réel dans l'esprit en même temps que dans la langue de ses auditeurs. Or, c'est déjà le labeur théologique, comme l'expérimentent ceux qui, à tous les niveaux, s'y consacrent; à ce point que l'implantation de l'Évangile n'est accomplie dans un peuple, dans une civilisation, que si, sur leur propre terre et par leurs propres ressources, leur foi s'est élaborée en une théologie, incarnation de la Parole dans leur mentalité, dans leur logique, dans leur culture. Jusque-là, elle n'est encore que produit importé. Et que serait une théologie catholique qui ne saurait pas parler allemand, ou russe, ou chinois, ou bantou ? (pp. 1040-1041).

Ce n'est point là perdre l'originelle valeur sacrée de la Parole de Dieu, car cette Parole demeure la sève toujours montante dans les tissus rationnels des mots et des concepts. (...) Le théologien est d'abord un philologue; les techniques auxquelles il se livre sont l'invention de son « amour des mots », le moyen de sa fidélité à leur mystère.

Les textes sacrés, disait saint Thomas d'Aquin, sont en théologie ce que l'expérience est en science; c'est le sol sur lequel sans cesse

elle reprend vie et progresse en intelligibilité.

Nous pourrions ajouter : les textes sacrés sont le sol sur lequel se construit tout l'édifice religieux, la base à partir de laquelle s'anime toute vie religieuse. Aucune vie religieuse ne peut être un psittacisme, une répétition matérielle de la Parole, sinon elle ne serait pas une vie; mais aucune vie religieuse non plus ne peut se passer de ce fondement nécessaire de la Parole, sinon elle risque simplement de n'être pas chrétienne. Cette dialectique ou cette tension profonde entre la fidélité à la lettre et à l'esprit de la lettre sacrée, d'une part, et l'assimilation profonde, dans la chair de nos mots et de nos idées et de notre mentalité, est la tension qui précisément assure à la théologie, ou à la vie de l'âme, toute leur fécondité. Une théologie, ou une réflexion religieuse, ou une vie spirituelle, qui s'abstraient de la Lettre sacrée risquent simplement de perdre toute valeur. Une vie spirituelle qui se limite à répéter les mots des psaumes ou même ceux de l'Évangile, sans les confronter perpétuellement, pour y laisser se répandre toute leur sève, aux mots de notre propre langue, à nos propres concepts et à nos propres catégories de pensée, risque simplement de n'être plus une vie. Ce besoin d'authenticité que nous éprouvons si fortement aujourd'hui en tous domaines, nous oblige à sans cesse critiquer nos formulations théologiques, ou nos expressions religieuses, ou nos pratiques, et à les qualifier exactement en valeur par rapport aux fondements de notre foi.

Cette confrontation entre le vocabulaire biblique et notre propre vocabulaire ou bien même entre un même terme pris, d'une part, dans le vocabulaire de la Bible et, d'autre part, dans notre propre langue, rend particulièrement intéressante l'étude que la PAROISSE UNIVERSITAIRE a prise comme programme de cette année en préparation des prochaines journées de Nancy et qui se centre sur le mot même du *salut*. Terme biblique s'il en est, mais aussi terme bien démodé dans un certain climat chrétien. « Je n'ai qu'une âme qu'il faut sauver. De l'éternelle flamme je veux la préserver. » Est-ce cette inquiétude égoïste que l'on va s'efforcer de réveiller en étudiant le thème du salut? Pourtant il y a autre chose :

> Aucun retour à la transcendance, au théocentrisme, aucune purification doctrinale, aucune théologie, n'évacuera cette finalité maintes fois affirmée de l'intervention de Dieu dans l'histoire pour « sauver » l'homme (CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES, octobre 1952, p. 2).

Mais que de défigurations n'avons-nous pas vues du terme même de salut dans notre littérature moderne! N'est-ce pas Guéhenno qui parle de conversion à l'humain et, combien de politiques, de salut du monde? Il s'agit donc de savoir exactement ce que nous enseigne notre foi sur le salut de l'homme. Qui sauve, qui est sauvé, qu'est-ce qui est sauvé dans l'homme, quels sont les hommes qui sont sauvés, com-

ment sont-ils sauvés ? Par quels moyens ? Le P. Dabosville présente un exemple :

> Nous avons parlé des moyens du salut. Il serait suggestif de s'interroger sur le sens que nous donnons à cette expression. Dans la vie de beaucoup de chrétiens, les moyens sont devenus la monnaie. Il faut faire « ses Pâques », dit-on (c'est le tarif minimum), etc. Le sacrement revêt le caractère d'un objet, d'une sorte de véhicule, en lui-même indifférent. Mais du moyen ainsi appauvri, l'idée si riche de *médiation* a été extirpée. Tout un contenu mental disparaît, tout un plan de la tradition chrétienne s'écroule. Comment s'étonner ensuite que le sacrement devienne un « truc » dont l'incroyant justifie l'usage par des motifs étrangers à la réalité signifiée, tandis que le fidèle soucieux de voir négligés les procédés qu'il estime nécessaires au salut, s'évertue à inventer une théologie des suppléances et se console en songeant au baptême de désir qui remplace (pour la très grande partie de l'humanité !) le baptême de l'eau inconnu ou méprisé ? Il peut, il doit y avoir un progrès au sein de l'Église dans la connaissance que nous prenons de la révélation inépuisable. Mais nous sommes aujourd'hui mieux armés que jadis pour comprendre quel éclairage brutal projette sur le contenu de notre foi un regard aigu sur l'homme. Ne serions-nous pas jugés autant sur l'ignorance et les méprises de l'homme à l'égard de l'Évangile que sur nos problématiques vertus ?
>
> (...) Qui conçoit « les moyens de salut » d'une manière juridique, voire mécanique, se contentera d'une propagande, et, pourquoi pas ? d'une publicité. Qui met l'accent sur la participation individuelle au salut et voit celui-ci comme une gigantesque addition d'unités isolées, ne refusera pas pour autant le geste d'entr'aide fraternelle, mais les efforts de l'humanité en évolution ne l'intéresseront qu'à peine et l'Église restera pour lui une bienfaisante administration. En cherchant de quel salut nous sommes les messagers, il faudra se demander de quelle façon nous en témoignons, par quelle conduite nous le portons au monde.

Confrontation encore bien intéressante, celle qu'André Bessèges essaie de faire dans LA FRANCE CATHOLIQUE du 19 décembre. Il s'agit de la fête de Noël, de ses origines et de ses antécédents. L'auteur n'a pas de mal à montrer comment l'Église en est venue à fixer au 25 décembre la fête de la naissance de notre Sauveur afin de « baptiser » une très ancienne solennité païenne.

> Henri Ghéon, dans son livre *Noël-Noël*, a pu parler à propos du 25 décembre d'un « mariage entre l'ordre spirituel et le matériel ». Ici, l'ordre spirituel double l'ordre matériel, il l'exalte, il le confirme, il le complète. Les païens salueront l'éveil de la nature, les chrétiens l'éveil de la grâce. Le corps et l'âme prosternés se redressent ensemble pour saluer leur libération commune.

Il reste que ce mariage entre l'ordre matériel de l'ancien paganisme et l'ordre spirituel du christianisme demeure toujours un équilibre périlleux et précaire, aujourd'hui tout autant qu'autrefois, sinon davantage. L'auteur signale plusieurs solennités chrétiennes qui, loin d'être des « baptêmes » d'anciennes solennités païennes, redeviennent au contraire, de nos jours, des solenni-

tés où l'occasion est donnée aux foules souvent détachées du christianisme d'exprimer tout leur paganisme. Ceci est surtout vrai d'ailleurs pour les pays nordiques et l'auteur signale le paganisme de « La sainte Luce » à l'heure actuelle dans les pays scandinaves (la sainte Luce est le début de la fête du soleil qui se célèbre encore, et de plus en plus, avec tout le rituel païen) et les fêtes de Noël en Belgique où l'on voit dans les rues de Bruxelles les symboles solaires chers aux cœurs païens de jadis de nouveau mis en particulière lumière, grâce à l'électricité, au dessus des rues de la capitale belge. Au vrai cependant, si, le plus souvent dans nos pays, les anciens éléments du rituel païen qui n'ont pas été totalement baptisés ne se retrouvent pas dans le christianisme (je pense, en particulier, au Père Noël, au sapin, à la buche de Noël et à certaines coutumes locales), ils n'évoquent plus aucun souvenir religieux, aucune idée religieuse pour nos contemporains.

Sont-ils pour autant tout à fait innocents, c'est-à-dire dénués de toute nocivité ? Question difficile et pour laquelle on ne peut fournir ici que des éléments de réponse. Nous dirons simplement : il est dommage que les familles ou les institutions donnent tant de place et tant de relief à des rites sans signification, purement profanes, alors que la méditation du mystère même de l'Incarnation, alors que la lecture de l'Évangile et la réflexion sur la venue de Dieu au milieu de nous occupent par ailleurs si peu de place dans leur pensée et leurs activités au moment de Noël. Et d'un autre côté, si la « liturgie » du Père Noël qui occupe dans certaines villes, autour de certains magasins, dans certaines familles même, une si grande place, est sans aucune influence sur l'esprit des adultes, croit-on qu'elle n'exerce pas déjà sur l'âme des enfants une influence profonde dont on percevra bientôt les fruits néfastes ? Des tests récents sur l'influence de ces liturgies profanes, qui sont de véritables liturgies, sur l'âme des enfants sont assez significatifs. Cela ne veut pas dire que les parents doivent supprimer toutes ces réjouissances traditionnelles, mais qu'ils doivent être particulièrement attentifs à l'influence de tous les rites, soit profanes, soit néo-païens, soit religieux, sur l'esprit des enfants (dont la tendance est de considérer toute liturgie, profane ou autre, comme ayant valeur religieuse) pour maintenir à tout prix la hiérarchie des valeurs.

L'ESPRIT DE CHAPELLE

On sait qu'au siècle dernier l'Église romaine a introduit dans son calendrier liturgique un certain nombre de saints orientaux; à tous égards ils lui appartiennent, puisqu'ils ont partagé la

même foi et vécu en une époque où l'Orient n'était pas encore séparé de Rome. L'Église romaine cependant n'a jamais canonisé de saints orthodoxes, ayant vécu après le schisme, d'une part, parce qu'il est difficile d'apprécier en ce cas la part de responsabilité qu'ils ont prise dans la participation à l'état de fait du schisme, et, d'autre part, parce que, l'Église l'eût-elle fait, il était impossible de présenter en exemple — et c'est le sens des canonisations officielles de l'Église — des saints de cette Église schismatique. Cependant, l'Église romaine n'a jamais cessé de croire en la foi orthodoxe des chrétiens séparés d'Orient — du moins jusqu'au Concile du Vatican (puisque depuis lors ils ne partagent pas notre foi en l'infaillibilité du Souverain Pontife), en la validité de leurs sacrements, et en particulier du sacerdoce et de l'eucharistie, et en leur succession apostolique et même dans les institutions de leur monachisme. Affirmer notre foi en la validité des sacrements de nos frères séparés et, d'autre part, affirmer que ces sacrements n'ont produit aucun fruit de sainteté, ce serait une contradiction. L'Église, sans faire aucun procès de canonisation pour les justes de l'Église orthodoxe, n'en reconnaît pas moins qu'il y a parmi eux des âmes saintes. Ce serait faire preuve d'un singulier esprit de chapelle de le contester tout à fait. Si fortement que pourtant nous nous en gardions, ne donnons-nous pas souvent dans cet esprit de chapelle ?

Voici maintenant que nos frères séparés de l'Église orthodoxe s'avisent qu'il y a aussi des saints orthodoxes dans l'Occident. Voici ce que nous lisons dans le BULLETIN POUR LES CHRÉTIENS ORTHODOXES DES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE publié par l'Église orthodoxe russe hors frontières :

> Nos lecteurs seront certainement heureux et satisfaits de savoir que les révérendissimes évêques ont étudié les cas de divers saints honorés en Occident non portés dans les calendriers russes, mais qui vécurent avant la séparation de l'Église latine, ou patriarcat romain, d'avec l'Église orthodoxe. Il fut décidé de fêter, entre autres, sainte Geneviève, saint Germain de Paris, saint Germain d'Auxerre, saint Clodoald, sainte Clotilde, saint Loup de Troyes.

Nous ajouterons même sainte Odile de Hohenbourg, la sainte du mont Sainte-Odile, puisqu'il y a un bel article sur elle intitulé *La sainte de la lumière* dans ce même bulletin.

Faut-il nous réjouir ou nous attrister de ce que nous voulons les uns et les autres nous approprier les mêmes saints ? Il serait souhaitable cependant que, de part et d'autre, on rappelât lorsque cela est vrai que les saints honorés par une des Églises appartiennent aussi à l'autre et sont honorés par elle. Il est regrettable qu'on puisse lire ici un petit paragraphe intitulé « honorons les saints orthodoxes », où il s'agit précisément de saint Maurice et de ses compagnons de la Légion thébaine et que l'auteur n'y laisse pas soupçonner que ces martyrs sont aussi des saints de

l'Église romaine. Ajoutons cependant pour être justes que ce bulletin fait preuve d'un certain esprit de paix tout à fait louable. Il publie même dans ce numéro une fort belle prière pour les ennemis, afin de se défendre, dit-il, de l'accusation de certains lecteurs qui voyaient dans l'acharnement du bulletin contre le communisme un manque de charité chrétienne. Nous y avons lu également un article sur les béatitudes présentées comme la charte et même comme la loi du christianisme et qui est fort beau. On sait la part de choix qui est réservée dans l'Église orientale à la proclamation, à l'enseignement et au commentaire de l'Évangile des béatitudes. Il y a là une tradition que l'Église unie d'Orient a d'ailleurs gardée et qu'il serait dommageable et peu catholique à tous égards de mépriser.

L'esprit catholique, négation de l'esprit de chapelle, n'est au fond que l'esprit authentique d'une foi intègre et d'une charité qui se veut sans limites.

Rien ne donne plus de joie à cet égard que de lire certaines lettres d'évêques ou certains sermons publiés récemment et qui abordent de front les problèmes de notre temps. Je pense en particulier au sermon de Mgr Chappoulie prononcé en la cathédrale de Reims pour la dernière fête de saint Remi.

> L'Église catholique, déclare Mgr Chappoulie, était menacée par les invasions barbares. Quelle conduite fallait-il tenir ? Remi et les évêques gallo-romains décidèrent d'aller aux barbares pour tâcher de les gagner au Christ (Documents du C.I.C., du 10 novembre 1952).
>
> Remi a cru lui aussi à la vérité de l'Évangile, à la toute-puissance et à la fécondité du message chrétien. Entraîné par sa foi, Remi a quitté l'abri des murs de sa cité; il s'en est allé aux barbares pour en revenir conduisant par la main le roi des Francs. *Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra*, a dit saint Jean. La victoire qui triomphe du monde, c'est notre foi.
>
> ... Gardons les yeux ouverts sur l'enseignement de l'évêque gallo-romain qui a mesuré d'un œil clairvoyant l'irrésistible montée des barbares et tenté résolument de mettre, à force d'intelligence et d'amour, le sceau du christianisme sur les mœurs incultes des Francs. Il savait bien pourtant, Remi, que le triomphe de ceux-ci impliquait la mort de la société à laquelle il était redevable de son rang social, de sa culture, de la richesse de sa personnalité !

Puis, voulant faire l'application de saint Remi au monde moderne, Mgr Chappoulie évoque tout naturellement le cardinal Suhard hanté jusqu'à son dernier souffle par le désir de trouver un moyen d'aborder le peuple du travail :

> C'est pour cela que de temps à autre, si harassé qu'il fût par sa propre journée, le cardinal s'en allait en banlieue partager le repas d'une famille ouvrière. Là, tous assis autour de la table, le cardinal, en paysan patient et circonspect, écoutait, cherchait à comprendre les souffrances et les colères, les aspirations et les espérances de ses hôtes. C'est encore pour pénétrer l'âme du monde ouvrier que le cardinal Suhard tenait la porte de l'archevêché largement ouverte aux

jeunes travailleurs et aux militants des syndicats. Et c'est pour cela aussi qu'il aimait d'une affection de prédilection les quelques jeunes prêtres qui s'étaient mis à vivre la vie quotidienne des ouvriers; à travers eux, le cardinal s'efforçait de se tenir à l'écoute du monde du travail.

Sans doute, on risquait ainsi des faux pas, mais cela enlève-t-il le devoir des chrétiens, et d'abord de leurs évêques, ajoute Mgr Chappoulie,

de faire entendre à toute société humaine, à chacune des civilisations qui se succèdent en s'enrichissant des dépouilles de la précédente, la Bonne Nouvelle de la grande joie ?

Prenant la parole un mois plus tard dans son propre diocèse à l'occasion de la Saint-Martin, Mgr Chappoulie aborde le douloureux problème du logement ou, pour mieux dire, selon sa propre expression, la croisade du logement. Malgré les « désirs » très réels de beaucoup de chrétiens dans tout notre pays, ne sera-ce pas la honte de notre génération de chrétiens de n'avoir pas résolu ce douloureux problème, de laisser tant de pauvres dans leur taudis et d'en exploiter tant d'autres ?

La Vie Spirituelle rappelait naguère l'enseignement des Pères de l'Église sur l'hospitalité. Pour les premiers Pères, avoir la charité signifiait presque équivalemment exercer l'hospitalité. C'est un enseignement que nous devrions reprendre aujourd'hui. Ce sont leurs sermons que nous devrions relire tant ils sont toujours actuels. Une certaine race de chrétiens considère toujours l'hospitalité comme un luxe de chrétiens riches, ou comme une industrie. Et cependant, à côté de nous, dans un but certes intéressé, ne voyons-nous pas les membres des partis politiques se faire accueillants aux étrangers, à nos concitoyens même de la France d'outre-mer tandis que les chrétiens leur ferment la porte et ne présentent aucune communauté chrétienne vraiment accueillante (cf. *Bulletin du C.I.C.*, nº 166). Et ceci me mène tout naturellement au problème de l'immigration et à la belle allocution qu'a prononcée dans l'État de Manitoba, au Canada, S. Exc. Mgr le délégué apostolique.

Ce n'est pas tout à fait le problème du pauvre dont je vais vous parler, dit Mgr Antoniutti, celui qui hantait le grand cœur d'un saint Vincent de Paul, pour ne citer que lui. Ce n'est pas tout à fait, non plus, le problème de la division des classes, en particulier, le problème des ouvriers dont les grands pontifes, Léon XIII et Pie XI, ont défendu avec intrépidité la dignité et les droits. *C'est un problème de plus grande envergure encore, le problème des pays surpeuplés, le drame de ces hommes sans terre qui devraient jouir d'un droit d'accès libre et facile aux terres sans hommes, faute de quoi les nations ne pourront jamais connaître la stabilité, la paix et l'harmonie.*

Et Mgr Antoniutti de poser le vigoureux principe de la théologie en matière de propriété :

La terre entière et tous ses biens matériels ont d'abord été créés pour tous les hommes, de sorte que chaque homme jouit du droit fonda-

mental et primordial de les utiliser afin de gagner sa vie et de mieux atteindre sa destinée spirituelle par l'accomplissement de sa vocation particulière. La division et la distribution de la propriété universelle en propriétés privée ne détruit pas la destination essentielle des ressources naturelles qui, selon les paroles de Pie XII, « ont été créées par Dieu pour tous les hommes et mises également à la disposition de tous, selon les principes de la justice et de la charité... »

(...) *Les hommes sans terre ont le droit de cultiver la terre sans hommes; et les ouvriers des pays sans ressources naturelles suffisantes ont un droit aux ressources naturelles abondantes des pays sans ouvriers.*

Dans le désarroi qui étreint le monde, on est porté à oublier cette vérité claire comme le jour. Dieu, dans sa bonté et sa générosité, a créé la race humaine et mis à sa disposition des ressources en abondance. Bien distribuées et utilisées, celles-ci devraient suffire à nourrir, vêtir et abriter les hommes.

Vue dans cette perspective, la détresse de tant de peuples jette un jour terrible sur notre pratique de la justice sociale. (...) Il est manifeste qu'une telle situation est en contradiction flagrante avec la volonté de Dieu et la divine Providence.

Cette note de charité évangélique et vraiment catholique, je l'ai trouvée enfin sous la plume d'un économiste, dans un admirable article publié en novembre dernier par M. François Perroux dans La Vie Intellectuelle, et intitulé : *De l'avarice des nations à une économie du genre humain*. M. François Perroux commence par analyser la situation mondiale qu'il résume en ces termes :

La moitié du monde ne mange pas à sa faim et vit dans une profonde misère, et l'économiste officiel augure déjà, si la guerre est évitée, la surproduction et la mévente.

Nous ne pouvons malheureusement présenter ici dans cette revue ni même résumer cet article dense où sont définies nombre de notions importantes. Nous notons seulement que les exigences de l'économiste rejoignent et embrassent parfaitement les exigences de la charité et qu'elles ne vont pas sans un renouvellement profond de toutes nos perspectives habituelles et de nos conceptions courantes.

Au milieu du XX^e^ siècle, l'Espèce se montrera-t-elle capable de renoncer à tuer, de protéger et de favoriser la vie ? La raison et le vouloir-vivre de l'Espèce vaincront-ils l'avarice endurcie des nations ? Dans une œuvre collective, les hommes tenteront-ils de prendre la mesure concrète de leurs différends et de leur fraternité sous-jacente ?

Il faut alors que cesse l'avarice, l'avarice personnelle ou celle des collectivités particulières, et que s'instaure une économie du service, voire même une économie du don, à l'échelle planétaire.

Pour une œuvre si grandiose (et que l'on me pardonnera de présenter si brièvement — il faudrait ici citer tout l'article), les chrétiens n'auront-ils, une fois encore, rien à dire et seront-ils une fois encore à la remorque de la politique et de l'économie lorsque celles-ci auront atteint leurs fins ?

LE CARÊME

Le numéro 31 de LA MAISON-DIEU est presque tout entier consacré au Carême et à la préparation de la Nuit pascale. D'excellents articles y étudient le symbolisme des quarante jours (P. Daniélou), les préludes bibliques au carême chrétien (Albert Gelin), le carême et la pénitence (Dom Jean Leclercq), le carême et la montée vers Jérusalem (Dom Olivier Rousseau), la structure du carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine (abbé Chavasse). Nous voulons insister sur le premier, celui du P. Bouyer, intitulé *Le Carême, initiation pascale*, qui est un rappel vigoureux de la loi du jeûne.

Il faut le dire, si accoutumés que nous soyons hélas! devenus aux « paroles irréelles » où Newman dénonçait le pire ennemi de toute vraie religion, l'office quadragésimal aujourd'hui, et pour commencer la cérémonie du mercredi des Cendres, sonne à nos oreilles d'un bout à l'autre comme une dérision. D'un bout à l'autre il n'y est question que de jeûne, d'abstinence, de pénitence (dans le plus ancien sens du mot qui implique un changement radical de la vie quotidienne). Mais personne ne songe plus à jeûner, ni même à pratiquer l'abstinence, et personne non plus ne change rien à sa manière de vivre habituelle. Il en résulte que tout cela prend un accent de comédie qui prive de sérieux par la base l'ensemble de notre Carême. Comment pouvons-nous supporter de prier Dieu pour qu'il bénisse le jeûne de ses serviteurs, alors que nous n'avons pas la moindre intention de jeûner ? Comment pouvons-nous, tels les augures dont parle un ancien, nous regarder sans rire après avoir chanté : « Changeons nos vêtements, couvrons-nous de la cendre et du cilice, jeûnons et pleurons devant le Seigneur... » ? Ne savons-nous pas pertinemment qu'il n'est pas question que nous fassions rien de tel ? Pour pouvoir reprendre notre Carême au sérieux, pour pouvoir y retrouver un réel acheminement vers des Pâques réelles, il faut que notre premier effort porte sur ce point.

Et tant mieux s'il n'est plus possible aux autorités ecclésiastiques d'aujourd'hui dans les temps troublés et les situations instables qui sont les nôtres, de fixer une norme universelle et uniforme de la pénitence. Cela n'enlève rien à la loi chrétienne du jeûne. Car cette loi n'est pas morte :

Justement parce qu'il est énervé de sensualité scientifiquement élaborée, enivré d'un érotisme artificiel partout diffus et dont il lui semble impossible de plus se passer, parce qu'il a (qu'on m'en excuse) le postérieur trop bien calé pour pouvoir encore se mettre commodément à genoux, c'est un besoin plus urgent que jamais pour l'homme d'aujourd'hui de secouer au moins de temps en temps cette tendre carapace qui lui colle si fort à la peau et où il se sent si bien au chaud. Les gens qui ne croient ni à Dieu ni à diable éprouvent si souvent le besoin de coucher sur la dure, de se baigner dans l'eau froide, de manger un casse-croûte

de fortune qui sent plus la fumée que la cuisson, et nous sommes prêts à admirer cela — puisque c'est moderne et que nous avons si peur d'oublier d'admirer quoi que ce soit de moderne, — tant que cela s'appelle du camping. Mais nous, chrétiens, quand il s'agit de reprendre contact, non pas avec la nature, mais avec Dieu, nous nous refuserions à rien de semblable, parce que c'est de l'ascétisme vieux jeu, parce que nous avons recouvré la sacralité de la table et du lit (*sic*) ? De qui nous moquons-nous ? De Dieu, d'abord, mais aussi de nous-mêmes, et pas moins que de Dieu.

Chacun sans doute devra jeûner selon ses possibilités; c'est là une affaire personnelle et le P. Bouyer n'entre pas dans ces considérations particulières. Mais, selon ses possibilités chacun peut faire quelque chose, ne serait-ce que de se priver d'un verre d'eau ou d'accepter telle pénitence qu'il ne manque pas d'avoir s'il est malade. S'il est bien portant il aura bénéfice à revenir à la doctrine saine et forte des Pères de l'Église, en particulier d'un saint Léon sur le jeûne :

> Quand on considère tout cet ensemble qu'implique le jeûne pour un saint Léon, il est impossible de ne pas être frappé par une similitude quasi évidente, encore que le grand pape ne l'ait jamais soulignée lui-même. Et c'est que le jeûne, le jeûne quadragésimal notamment, tel qu'il le conçoit, apparaît comme une sorte de vie monastique temporaire, telle que l'antiquité en général concevait la vie monastique. Car le moine, à l'époque patristique, ce n'était pas un clerc spécialisé dans la pénitence, au sens moderne du mot (souffrances réparatrices, mystique de compassion, *memento mori*, etc.), dans le chant grégorien et les belles cérémonies, ou dans les petits travaux d'érudition ou d'enluminure. C'était un laïc précisément qui, par des moyens plus ou moins héroïques, se libérait de tout pour chercher Dieu, trouver le Christ, ou plutôt être trouvé par lui. Dans ces conditions, il n'y avait rien d'étonnant, à conseiller aux laïcs en général, pour un moment d'intensification de leur vie religieuse, de mener une espèce de vie monastique temporaire. Et, notons-le bien, on le voit dans le dernier trait du jeûne souligné par saint Léon lui-même et qui correspond à la doctrine monastique de l'antiquité unanime, appeler le laïc à vivre en moine un moment au moins, ce n'était pas le distraire de la solidarité avec ses frères, qui est un de ses devoirs essentiels; les moines eux-mêmes, loin de s'en croire dispensés, voyaient dans leur ascèse un moyen de s'en acquitter plus aisément : autant de moins pour eux, autant de plus pour les autres... Car le saint loisir de la vie contemplative, telle que l'antiquité l'a conçue, n'a jamais impliqué une dispense du travail des mains pour « gagner sa matérielle », comme on dit, mais bien au contraire son intensification.

Le Carême sera donc un temps de pénitence, de vraie pénitence, de travail pénible; aussi, ajoute le P. Bouyer, et c'est ce par quoi il termine, un temps de prière qui sera tout particulièrement et plus spécialement un temps de méditation assidue de la Parole de Dieu.

A.-M. H.

LES LIVRES

THÉOLOGIE ET PÉDAGOGIE CHRÉTIENNES

J.-M. D'AMBRIÈRES, S. J. : *Le sacerdoce du peuple chrétien.* Coll. « Présence du catholicisme ». Téqui, Paris, 1952; 116 pp.

Excellente synthèse doctrinale qui rendra service à quiconque doit aborder cette question, soit pour un premier approfondissement personnel, soit pour appuyer en ce sens une orientation spirituelle, soit pour une présentation à un public soucieux de sérieuse culture chrétienne.

J. B.

Chanoine DERMINE : *La dévotion au Cœur de Jésus, foyer de vie sacerdotale et religieuse.* Casterman, Paris, 1952; 130 pp.

Bien des remarques pourraient être faites autour de cette publication posthume. On peut penser que l'auteur ne l'aurait sans doute pas donnée telle qu'elle. Elle apparaît, en effet, grevée d'un certain manque de proportion. Ce qui concerne la dévotion au Cœur de Jésus n'y est certainement pas de la même qualité que ce qui traite de la perfection de la vie sacerdotale par la pratique des vœux. On sait la ferveur avec laquelle l'auteur a poursuivi cette idée qui a pris corps tout spécialement chez lui dans la formule de l'Institut séculier; il y verrait volontiers la réalisation-type de la promotion en perfection de vie sacerdotale pour celui qu'il appelle le « prêtre diocésain » (on sait l'imprécision et le danger de ce vocabulaire). Quoi qu'il en soit de ces perspectives et d'une certaine prise de position en faveur de l'Institut séculier à gouvernement extra-épiscopal plutôt qu'à celui en lequel le vœu d'obéissance et la promesse du jour de l'ordination sacerdotale seraient remis à des mains uniques, il y a ici d'excellentes pages sur la pratique des conseils évangéliques par le clergé. Tout spécialement en ce qui concerne la chasteté et l'obéissance, plusieurs pages de M. Dermine sont d'une précision remarquable et d'une rare portée spirituelle. Elles font beaucoup regretter qu'elles ne soient pas présentées dans un ensemble plus digne d'elles que la mort prématurée de l'auteur ne nous permet plus d'espérer.

J. B.

Le prêtre dans la J.O.C. Coll. « Piscatores ». Éd. Ouvrières, Paris, 1952.

Publié à l'occasion des vingt-cinq ans de la J.O.C. française, ce manuel de l'aumônier n'apprendra pas grand'chose à qui est déjà familiarisé avec les méthodes jocistes. On en trouvera cependant ici un excellent résumé ou plutôt un excellent condensé, très actuel, riche de toute une expérience confrontée au réel de la vie ouvrière, et présenté en fonction d'une res-

ponsabilité sacerdotale. On est de nouveau frappé à cette lecture du véritable réalisme spirituel de cette école de vie. Formés dans l'action et à partir de l'action, des militants y atteignent à de rares qualités de dévouement et de charité très authentique. L'objet de foi qui émerge partout en cette marche éducative reste sans doute habituellement très peu conceptualisé, mais il conditionne un certain type de vérité pratique où l'évangile et le devoir quotidien sont conjointement poursuivis à titre essentiel. Il y a là de hautes valeurs psychologiques et une pédagogie très réaliste qui, d'ores et déjà, aura très profondément marqué tout un quart de siècle de vie d'Église. Il faut remercier les Éditions Ouvrières de nous donner ces pages toutes simples, mais plus fortes qu'une lecture distraite ne le donnerait à penser.

J.-M.-B. MAYAUD : *L'indissolubilité du mariage*. Éd. Le Roux, Strasbourg, 1952; 200 pp.

L'étude de M. l'abbé Mayaud est intitulée, sur la page intérieure de titre : « L'indissolubilité du mariage, étude historico-canonique; ses convenances rationnelles en philosophie et en théologie; sa preuve par les textes de la Sainte Écriture, par les écrits des Pères de l'Église, par les décrets et les canons des conciles, par les lettres, décrets des souverains pontifes, et leur pratique dans les causes matrimoniales des souverains, par la doctrine des juristes civils et des canonistes. » Comme on le voit, le livre est une petite encyclopédie des connaissances canoniques relatives à l'indissolubilité du mariage. L'auteur a voulu prouver par toutes les disciplines, notamment par l'histoire et la pratique de l'Église, que l'homme ne peut séparer ce que Dieu a uni. En appendice, des textes des Archives secrètes vaticanes, des extraits des différentes législations civiles, des notes sur les législations juive et arabe.

Étude serrée et sérieuse bien qu'écrite d'un style vivant, parfois même passionné.

PIETRO PALAZZINI : *Indissolubilità del Matrimonio*. Editrice Studium, Roma, 1951; 160 pp.

Mgr Palazzini, professeur de théologie morale à l'Athénée du Latran, envisage dans ce deuxième volume de la collection « Profils et Synthèses » la question de l'indissolubilité du mariage. Cet ouvrage a paru lui aussi en articles dans l'*Enciclopedia Cattolica*.

Après l'Introduction, Mgr Palazzini étudie successivement : I. La doctrine catholique sur l'indissolubilité. II. Exceptions : dispense du mariage non consommé. III. Le privilège paulin. IV. Du mariage civil au divorce. V. Le divorce en Italie. VI. Questions morales sur le divorce. Et en appendice il reproduit le texte de l'encyclique de Léon XIII, *Arcanum*, du 19 février 1880 et de l'encyclique de Pie XI, *Casti connubii*, du 31 décembre 1930.

La question est traitée de main de maître, et si certains chapitres n'intéressent que l'Italie, les autres peuvent servir à toute la chrétienté.

On peut toutefois s'étonner que Mgr Palazzini ne semble pas au courant de l'explication fournie par le P. Bonsirven, S.J., des deux passages difficiles (Mt., 5, 32, et 19, 9) auxquels il fait allusion page 17. En traduisant « fornicationis causa » par « sauf le cas d'union irrégulière », la « crux interpretum » se volatilise.

L.-J. LEBRET : *Montée humaine*. Coll. « Spiritualité ». Édit. ouvrières, Paris, 1951; in-16, 208 pp.; 390 fr.

Ce livre s'adresse à des « militants chrétiens et non chrétiens » (p. 11), afin de « les aider à élargir leur vision et à identifier leur engagement » (p. 9). Le P. Lebret a l'avantage de

connaître ces militants. Il a le rare mérite de les prendre au sérieux et de les traiter en adultes. Au lieu d'abaisser l'apologétique à la platitude *adaptée*, il a le courage d'élever le débat au niveau des préoccupations les plus exigeantes de notre temps. « La vision du chrétien ne doit-elle pas être la plus large de toutes les visions ? Aucune réalité n'en peut être absente » (p. 9). Le chrétien ne répond pas, s'il ne répond aux questions telles qu'aujourd'hui elles se posent à ceux qui attendent la Parole.

« Il s'agit d'aider les chrétiens à percevoir les dimensions de l'univers, à s'insérer dans le déroulement de l'histoire et dans le déroulement de la vie, de telle sorte que leur existence consciente se charge d'angoisse et d'élan et, dans le Christ, aboutisse à Dieu » (p. 10). A travers l'histoire du monde et les combats des hommes, aux prises avec la nature, mais en lutte aussi les uns contre les autres, nous sommes conduits à un bilan décevant : « l'histoire du monde se solde par les échecs de l'homme, longuement additionnés » (p. 76). Les hommes se désespèrent, ou se trompent d'espoir. Pourtant ils attendent : « le souci scientifique de vérité, les exigences prolétariennes de la justice, les aspirations communautaires qui se font jour dans l'humanité sont les indices d'une recherche plus ou moins consciente de Dieu » (p. 196). Le Christ est la bonne nouvelle attendue. En lui le retour universel à Dieu est garanti. En lui toute *aliénation* prend fin : car « l'homme en trouvant Dieu, se retrouve pleinement lui-même » (p. 140).

Le P. Lebret adresse l'appel à la *montée humaine* à des *militants* : non point à une bande à part, mais à ceux qui, dans l'Église militante, consentent à prendre leur christianisme au sérieux : « la grandeur du militant est d'aimer la vérité jusqu'à la vivre » (p. 153). Trop souvent les chrétiens ont été « aiguillés sur les voies de garage de l'arithmétique du salut et de la correction sans [illegible] » (p. 154). Le chrétien n'a [illegible] le droit de se contenter de sa médiocrité : « dès que l'on place l'idéal chrétien en deçà de l'Évangile, on est assuré de se tenir dans l'infrachristianisme » (p. 155). Loin de dispenser des tâches temporelles, la montée spirituelle implique des responsabilités croissantes. « Le chrétien est l'agent de l'avancée humaine » (p. 169). Il faut qu'il soit « présent partout où se fera l'avenir de l'humanité » (p. 155). Il est urgent que les chrétiens prennent connaissance et conscience du monde tel qu'il est et devient ici et maintenant. « Bien des chrétiens — se fiant trop exclusivement aux moyens surnaturels — n'ont pas saisi dans leur ampleur les problèmes de civilisation qui se posent dans la phase actuelle d'évolution des techniques et des structures » (p. 156). Ce n'est pas mépriser les réussites chrétiennes du passé que de souhaiter des efforts et des réalisations au niveau de notre temps : c'est demeurer dans l'authentique tradition de l'imitation chrétienne — qui n'est pas mimétisme, mais continuelle invention. Dès que les chrétiens s'enlisent dans l'acceptation de ce qui est, leur trahison commence » (p. 157). C'est, semble-t-il, une spiritualité *irritante*. Tant mieux.

JEAN THOMAS.

Dictionnaire de spiritualité..., sous la direction de Charles BAUMGARTNER, S.J., assisté de M. OLPHE-GAILLARD, S.J., fasc. XIV-XV. *Contemplation-Cor*. Beauchesne, Paris, 1952.

Ce nouveau fascicule marque une reprise. Après le retrait et le décès du P. Viller, la Faculté de théologie des Jésuites français établis à Enghien reprend la tâche, sous la direction de M. Rayez, avec l'assistance du directeur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Profitons-en pour souhaiter à cette publication un rythme plus rapide, peut-être au prix d'une plus

grande concision. Souhaitons aussi que les éditeurs envisagent sans trop tarder le jour où ces fascicules devront être reliés. Que sera ce tome II qui, dès maintenant, compte plus de mille cent pages et n'est pas encore terminé !

Le gros morceau de la présente livraison est constitué par l'achèvement de l'article *Contemplation*. D'abord se poursuit l'enquête historique, dont peut-être ne sait-on pas toujours exactement sur quoi elle porte. Du moins les éléments en sont-ils dus à des compétences, ainsi J. Daniélou (Grégoire de Nysse), R. Roques (Denys), M. Olphe-Gaillard (saint Augustin, saint Ignace de Loyola). Dom J. Leclercq (monachisme VI^e-XII^e siècles), Dom Déchanet (XII^e siècle), F. Vandenbrouke (XIV^e-XV^e siècles), sans oublier le P. Paul Philippe, dont le *Supplément de La Vie Spirituelle* a publié les notes sur le XIII^e siècle. Que dire de l'ensemble ? Il y a à la fois trop et trop peu. Bien des colonnes se réduisent à une simple nomenclature faisant pratiquement double emploi — en moins précis (par exemple, que retenir de ce qui est dit, col. 1995-1996, de sainte Catherine de Sienne ?) — avec les notices consacrées déjà ou devant l'être dans la suite du dictionnaire, aux différents auteurs spirituels. L'existence ou la prévision de ces notices aurait dû permettre aux rédacteurs de se dégager davantage de ces éléments pour suivre plutôt les filières doctrinales. La classification par écoles — dénoncée par le P. Paul Philippe (col. 1967) — sévit encore trop dans l'ensemble de cette enquête. Aussi aboutit-on à des divisions assez étranges. Les auteurs du XV^e siècle ne sont-ils pas répartis en : divers, franciscains, dominicains (= un flamand, un espagnol, un italien), anglais, flamand et français !... Quant à l' « enquête doctrinale », les divisions selon lesquelles elle est présentée : écoles thérésienne, dominicaine, franciscaine, bénédictine, sulpicienne, Mgr Waffelaert, Mgr Saudreau, — ne correspondent qu'assez imparfaitement à la réalité, puisque le rédacteur des pages sur l'école dominicaine argumente autant sur saint Jean de la Croix et sainte Thérèse que sur saint Thomas, ainsi que P. Pourrat à propos de l'école sulpicienne, etc. Certes il est intéressant de trouver ainsi groupés les exposés des différentes thèses soutenues par les théologiens de la spiritualité entre les deux guerres. Mais on peut regretter que l'occasion n'ait pas été saisie de tenter l'étude plus rigoureuse de la genèse et du développement d'un vocabulaire dont les catégories pèsent trop encore sur la rédaction d'un grand nombre des notes historiques elles-mêmes.

Parmi les articles suivants, relevons notamment l'étude de la *Conversatio* (*conversio*) *morum* chez saint Benoît et dans la tradition monastique. Le P. Galtier présente les *Conversi* du point de vue de l'histoire de la pénitence, en terminant par une perspective sur l'institution religieuse. Aussi est-il d'autant plus dommage que l'article *convers* ainsi amorcé soit renvoyé à plus tard (frères lais). Les amateurs de hautes *conversations spirituelles* pourront en mieux comprendre les exigences, et les autres le sens... Le problème de la *conversion* fait l'objet de différentes considérations historiques, psychologiques et pratiques. Après un inventaire de la littérature spirituelle *copte*, le fascicule s'achève au milieu d'une intéressante recherche de vocabulaire, sur *Cor* et *Cordis affectus*.

A. Duval.

Catholicisme. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet. XII : *Dufour-Eléphantine*. Letouzey et Ané, Paris, 1952.

On saluera d'abord avec joie dans ce fascicule le premier article de théologie biblique : *Élection* (P. Troadec). Ainsi s'affirme le souci de cette encyclopédie d'introduire les prêtres, religieux ou laïcs à qui l'action ne

laisse que peu de loisirs, dans les secteurs les plus vivants des sciences ecclésiastiques. Peut-être découvriront-ils un jour que la liturgie n'est pas seulement affaire d'histoire et de rubriques, mais aussi de théologie et de pastorale; et dans un supplément on accordera à l' « eau » un article qui manque cruellement ici. Par contre, on se reportera avec intérêt aux mots : *Duns Scot* (E. de Longpré), *Eckart* (A. Duval) pour connaître l'état actuel des questions fort disputées; *éducation chrétienne* (Calvet), *Église et État* (Congar), feront autorité sur des problèmes d'une actualité toujours renouvelée. *Église* (Le Guillou) est une bonne synthèse d'un traité dont les formes classiques ne se dessinent pas encore et *Édifices religieux* (Régamey) pousse à des considérations doctrinales trop souvent négligées.

I.-H. D.

Jordanus AUMANN, O. P. : *De Pulchritudine*, inquisitio philosophico-theologica (Dissertatio ad lauream in facultate theologia sancti Stephani Salmaticensis), imprimatur. Valence, 1951; 190 pp.

Il est difficile de dégager la notion de Beau et l'expérience concrète qui la fonde : un certain recul fait ici défaut au philosophe. C'est à cette tâche difficile que n'a pas craint de se vouer l'auteur. A la suite de Maritain et quelques autres, il cherche à définir la nature du beau, à l'intérieur de la métaphysique thomiste. Il analyse, au niveau de l'ontologie, les éléments constitutifs du beau d'après saint Thomas : la « perfectio », qui rend désirable l'objet beau, trahissant la proximité du beau et du bien, sauf que celui-ci concerne formellement l'appétit, celui-là faisant face aux facultés de connaissance; la « proportio », qui est comme la conformité de l'objet à sa propre nature, mettant ainsi en rapport la beauté avec l'unité transcendantale; enfin la « claritas », ou élément proprement spécificateur de la beauté, qui consiste en une « manifestation de la plénitude de l'être », de son intelligibilité, de sorte que le beau trahit ici sa proximité avec la vérité. L'auteur propose comme définition du beau : « Perfectio entis resplendens ordine et per apprehensionem delectans »; pour lui c'est un transcendantal, en lequel sont épanouis tous les autres : un vrai bien.

L'auteur précise ensuite la structure psychologique de l'expérience esthétique : connaissance ni pratique, ni abstractive et discursive, elle est « concrète, réflexive et quasi intuitive ». Il conclut que si tout l'homme est engagé dans l'expérience esthétique, il ne l'est pas uniformément : la délectation esthétique a son lieu propre dans l'appétit naturel de l'intelligence; elle n'est qu'indirectement dans la volonté; de façon seconde quoique concomitante dans les facultés sensibles de connaissance; enfin par un rejaillissement secondaire dans l'appétit sensible.

Franchissant, dans une deuxième partie, le seuil de la théologie, l'auteur, après une brève enquête scripturaire et patristique, utilise les analyses de la première pour préciser la légitimité et la signification de l'attribution de la beauté à Dieu, considéré successivement dans son essence, dans son mystère trinitaire, dans le Verbe incarné. Enfin une troisième partie montre comment l'homme en statut de grâce, acquérant par l'adoption en Jésus-Christ une plus étroite ressemblance avec Dieu, se voit revêtu du reflet de la beauté même de Dieu; c'est plus précisément dans la contemplation infuse que se trouve « la perfection de la beauté surnaturelle dans son état dynamique, à savoir la connaissance expérimentale de Dieu ». On peut regretter que l'auteur, parvenu à ce point, n'exploite pas davantage les données de l'expérience esthétique dont il est parti, comme éclairage partiel pour une meilleure compréhension psy-

chologique de l'expérience mystique. Sans doute est-ce là un problème trop vaste pour pouvoir être abordé dans le cadre d'une simple thèse.

On souhaiterait de même que la fécondité de l'étude métaphysique, dont il établit les grandes lignes, puisse se manifester un jour dans l'étude des vastes régions de l'art, telles que les pénètrent et les étendent nos siècles en fermentation de culture : musique, poésie, arts plastiques... Un labeur immense et difficile, mais non pas inutile, s'ouvre ici : à ce titre, tout jalon qui le prépare restera précieux.

BIBLE ET LITURGIE

Divo BARSOTTI : *Il Dio di Abramo.* L'esperienza di Dio nelle Genesi. Libreria Editrice Fiorentina, 1952; 414 pp.

Dans la même collection, l'abbé D. Barsotti a déjà fait paraître un volume très apprécié sur *Le Mystère chrétien dans l'Année liturgique*, dont une traduction doit paraître dans la collection « Lex Orandi » du C.P.L.

Dans le présent volume, l'auteur s'attaque au problème de Dieu, non pas seulement selon Abraham, mais tel qu'il lui semble se poser dans les premiers chapitres de la Genèse, comme l'indiquent les titres des quatre parties de l'ouvrage : I. L'Eden; II. La Fuite; III. Le Retour; IV. Après Abraham.

On ne peut qu'admirer l'immense lecture que suppose la composition de ce livre, mais il nous faut malheureusement reconnaître que l'auteur fait trop souvent fi du sens littéral, pour se réfugier dans des interprétations rabbiniques et même cabalistiques et faire appel à des théories mythiques dont la solidité est loin d'être à toute épreuve.

On ne s'improvise pas exégète. C'est une science exigeante. L'abbé Barsotti s'est livré à des lectures abondantes, mais n'a pas su faire le choix entre les ouvrages de premier plan et ceux qui relèvent de l'imagination. Il connaît pourtant assez bien même la littérature française sur la question. Comment n'a-t-il pas profité davantage des notes si suggestives du P. de Vaux dans le chef-d'œuvre de traduction qu'il nous a donné de la Genèse et que l'abbé cite à l'occasion, pour mettre d'abord l'accent sur le sens littéral, puis après seulement sur le sens spirituel, puis enfin sur les analogies de la foi que l'on peut dégager par la confrontation des textes. Bien des positions de l'auteur ne relèvent d'aucun des trois sens et nous ne pouvons dissimuler l'impression constante de malaise qui se dégage de la lecture de ces pages. Elles contiennent, certes, du bon grain, mais pourquoi faut-il qu'il soit perdu dans la paille qui envahit par trop ce livre qui aurait pu apporter, suivant le désir de l'auteur, une telle lumière sur *l'expérience de Dieu dans la Genèse*.

R. P. COUROYER, O.P. : *L'Exode.* Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 184 pp.; 600 fr.

Il est peu de livres de l'Ancien Testament plus déconcertants que celui de l'*Exode* : incertitudes de la chronologie, anonymat du Pharaon, prodigieuse variété de genres littéraires, enchevêtrement des sources les plus diverses. Nulle part un bref commentaire n'est plus indispensable. Le P. Couroyer, connu par ses travaux sur les contacts entre la Bible et l'Égypte, était tout indiqué pour mener à bien la traduction et l'annotation. Cette traduction se recommande par les qualités habituelles à celles des fascicules de la « Bible de Jérusalem » : clarté, fidélité au texte, correction littéraire. On appréciera le fait qu'on ait aligné la traduction des parties venant du *Code sacerdotal* sur

celle que M. Cazelles avait donnée du *Lévitique*. L'annotation est précise, abondante et agréable à lire.

Le chef-d'œuvre de ce livre est l'introduction. Elle fait immédiatement suite, comme il se doit, à celle de la *Genèse*. Tout ce qui est dit des origines des diverses traditions : yahviste, élohiste et sacerdotale (pp. 8-10), de l'ambiance historique de l'*Exode* — pour laquelle on admet la chronologie dite courte —, de la géographie et du culte est magistral. Les solutions proposées sont claires et nuancées. Un paragraphe sur la doctrine, faisant écho à celui qu'on trouvait dans l'introduction à la *Genèse*, permet de situer les données de l'*Exode* dans la trame d'une théologie biblique.

On remarquera certaines phrases : « On doit reconnaître que l'importance de ces souvenirs (de l'Exode) pour la vie du peuple et l'écho qu'ils trouvaient dans les rites ont donné aux récits de l'Exode la couleur d'une geste héroïque et parfois d'une liturgie... » Quant aux sections du *Code sacerdotal* « tout le monde accorde que leur rédaction est tardive et qu'elle projette, aux origines du culte, une partie de la splendeur du Temple de Jérusalem ». Ce « tout le monde » est bien optimiste ! Le bienfait d'une Bible comme celle-ci, c'est sa valeur suggestive. On ne répétera jamais assez que prendre au pied de la lettre tous les détails des récits épiques, c'est caricaturer l'œuvre des scribes inspirés, méconnaître leur but et mettre au compte de Dieu d'irrespectueuses naïvetés qui masquent la sublimité du message biblique.

J. S.

H. CAZELLES : *Les Nombres*. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 160 pp.; 495 fr.

Le Livre des *Nombres* pose des problèmes identiques à ceux de l'*Exode*. Avec de justes raisons, M. Cazelles, dans son introduction, fait de nombreux renvois à l'étude du P. de Vaux sur le *Pentateuque*, paru en tête du fascicule consacré à la *Genèse*. Cette présentation des *Nombres* est très fouillée, très riche d'indications précieuses, malgré une phrase ou deux qui se ressentent d'un trop exigeant souci d'exégétique. M. Cazelles pense-t-il vraiment que les oracles de Balaam aient fait partie des sources qu'utilisa Moïse ? Ces morceaux peuvent-ils être dissociés du travail postérieur de rédaction des traditions yahviste et élohiste dont il est question page 16 ? Admettre une rédaction « de certains chapitres sacerdotaux des *Nombres* » à l'époque de David est fort difficile à prouver.

La perle des *Nombres*, ce sont les fameux oracles de Balaam et le récit qui les encadre. On regrette un peu que l'auteur n'ait pas insisté sur l'admirable humour dont témoignent ces pages d'une si prenante beauté. La traduction pourtant rend bien la cocasserie de la scène, voulue par l'auteur sacré. Mais à travers le sourire se devinent toute une théologie et une psychologie du prophétisme.

Naturellement, dans le traitement des lois sacerdotales, M. Cazelles témoigne d'une maîtrise égale à celle dont il a fait preuve dans la traduction et l'exégèse du *Lévitique*. On ne saurait mieux être trop reconnaissant de mener à bien, avec tant de doigté et de précision, une tâche si délicate et si nécessaire.

J. S.

P. BARUCQ, S.D.B. : *Judith, Esther*. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 134 pp.; 120 fr.

Pour une fois, le groupement en un seul fascicule de deux livres bibliques, appartenant à des parties différentes du Canon, est bien venue. *Judith*, *Esther*, ces dernières œuvres des sages, l'une si religieuse, l'autre presque toute laïque, ont un charme très original. Elles élargissent l'idée trop étroite qu'on risquerait parfois

de se faire de l'Ancien Testament. Elles l'humanisent. Elles trahissent, chez les Juifs, la permanence d'un goût marqué pour les récits guerriers ou fastueux. Le P. Barucq montre tout cela avec un grand talent.

Il est possible que son introduction au livre de *Judith* marque une date dans l'exégèse de cette œuvre, parfois si injustement négligée — elle l'était déjà par saint Jérôme. Dans un article du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, le P. Lefèvre écrivait : « Ce que les Apocalypses proclament en langage prophétique, notre auteur le dit dans le style simple d'un récit... » Le P. Barucq est du même avis. *Judith* est une parabole apocalyptique. Mais alors, à quoi bon vraiment le plaidoyer de la page 18 en faveur de la moralité de l'héroïne ? Judith, c'est l'âme d'un peuple, Holopherne, c'est une bête apocalyptique. Les attaques des protestants sur ce sujet — qui alourdissent et entachent les récentes introductions de Lods et de Bentzen — sont simplement ridicules et proviennent d'un contresens sur le genre littéraire du livre.

Très suggestive et excellente est aussi l'introduction à *Esther*. On y apprend beaucoup, sauf le sens du nom de Mardochée, dont on oublie de nous dire qu'il est celui du dieu Mardouk. Ce point mis à part — qui a peut-être certaines conséquences — les problèmes relatifs au livre sont bien vus, élucidés d'une plume alerte et parfois non sans humour. Les références à Hérodote sont particulièrement heureuses. Mais au lieu de citer tous les conciles qui se sont occupés d'Esther, on aurait pu faire une petite place à Racine.

En vue d'alléger le style de la traduction, l'auteur a supprimé certaines répétitions protocolaires. On se demande si c'est un profit. Certains regretteront ces redondances qui créent l'atmosphère du drame.

L'annotation est de tout premier ordre, comme la traduction elle-même.

Par son très remarquable ensemble, ce fascicule fait honneur à la « Bible de Jérusalem ».

J. S.

TERTULLIEN : *Traité du Baptême*. Texte, introduction et notes de R. F. Refoulé, O.P. Trad. en collaboration avec M. Drouzy, O. P. « Sources chrétiennes », 35. Éd. du Cerf, Paris, 1952; in-8° de 144 pp.; 495 fr.

Les « Sources chrétiennes » nous ont déjà donné de beaux textes patristiques intéressant à plus d'un titre la liturgie. Le *Traité du Baptême* de Tertullien prendra place à côté de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte et des traités ambrosiens *Des Sacrements* et *Des Mystères*. Écrit de circonstance, composé à l'occasion de l'erreur d'une secte gnostique qui rejetait le baptême, c'est en fait le plus ancien traité du baptême que nous connaissions (v. 200-206); il nous conserve avec d'importantes notations théologiques et de précieux renseignements liturgiques l'écho de la catéchèse prébaptismale. Nous n'en avions pas jusqu'à présent, au moins en France, d'édition facilement accessible. On accueillera celle-ci avec joie. Le P. Refoulé y a fait passer une érudition abondante et d'excellent aloi (on trouvera dans les notes beaucoup de rapprochements éclairants avec d'autres textes anciens, et avec l'histoire des religions), et son *Introduction* « introduit » réellement le lecteur moderne, non seulement à la lecture de ce texte, difficile par endroits, mais à la théologie et à la liturgie anciennes du baptême. Les pages consacrées à la typologie baptismale et à la description des rites de l'initiation chrétienne évoqueront des idées déjà familières à ceux qui ont lu les études nombreuses publiées récemment sur le sujet; mais elles seront utiles et révélatrices pour beaucoup. Et en lisant par exemple le paragraphe v sur *La foi, l'eau et l'esprit*, ou les pages 24-25 sur le bap-

tême et la communauté, on aura la joie et le profit d'entrer un peu dans le mystère de notre sanctification baptismale. La liturgie est vraiment un « lieu théologique », et il faut remercier ceux qui nous aident à comprendre combien elle peut être nourrissante pour notre foi et notre vie chrétienne.

La traduction, élaborée en une fraternelle collaboration, rend bien la vigueur et le mouvement de ce style si original et souvent difficile.

P.-Th. Camelot.

Liturgisches Jahrbuch, 2, Band. Aschendorff, Münster, 1952; 144 pp. in-4°.

Le *Jahrbuch* de l'Institut liturgique de Trèves, publié par l'infatigable Dr. Pascher (Munich), paraît désormais en deux cahiers, qui se suivent périodiquement et forment un volume par an. L'initiative est très heureuse, d'autant plus qu'elle permet de combler une véritable lacune parmi les publications allemandes en donnant à cet excellent annuaire l'allure et aussi le rôle d'une précieuse *revue* liturgique. Le premier fascicule (1. Halbband) est consacré à une série de sujets qui préoccupent vivement la pastorale liturgique du moment. Dom Th. Bogler donne d'abord un aperçu sur le mouvement liturgique au cours de l'année sainte 1950. Dom Hofmeister continue son travail sur le *pontificale more abbatum* (voir *La Vie Spirituelle*, février 1952, p. 214). Paul Lorry fait une proposition pour la réforme du Bréviaire d'après laquelle le Psautier ne serait à réciter qu'une fois par mois. D'un intérêt plus vif sont deux articles (D. Bogler et H. Schürmann) sur le problème des péricopes scripturaires. G. v. Hülsen voudrait souligner la valeur pastorale des fiançailles liturgiques (tout en recommandant des pratiques peu intéressantes). En parlant du culte et de la prière, l'oratorien Kirchgässner (curé à Saint-Bernard de Francfort) nous livre des réflexions qui dénotent un souci très vif d'un apostolat liturgique authentique. Le professeur Dr. Balth. Fischer nous montre, à propos de l'encyclique *Mediator Dei*, comment les traducteurs déforment parfois le sens des paroles pontificales. Enfin le professeur Pascher termine le cahier par une explication mystagogique du cierge pascal où se rencontrent le symbolisme antique et la piété moderne. Ce dernier article amorce le sujet du cahier suivant, entièrement consacré à la Vigile pascale.

J. H.

Dom Guéranger : *L'Année liturgique*, t. V, *Le temps après la Pentecôte*, IIe partie, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1952; 972 pp.; 1.600 fr. (relié, 2.000 fr.).

Avec ce cinquième volume s'achève la réédition de *L'Année liturgique* commencée en 1949 par les moines de Solesmes avec la collaboration des moines de Chevetogne. L'ouvrage comprenait quinze volumes dans l'édition primitive; le format plus pratique, la disposition des textes, certains allégements bien compris, ont permis de tout faire tenir en cinq, ce qui est un gain appréciable. La petite « anthologie » qui rassemble, à la fin de chaque tome, les beaux textes des liturgies grecque, syrienne, ambrosienne, mozarabe, arménienne, etc., sur les grandes fêtes présentées dans le volume est suggestive et d'une idée très heureuse.

Ce dernier volume comporte fort peu de textes qui soient de la main même de Dom Guéranger. On sait, d'une part en effet, que le restaurateur de Solesmes mourut sans achever son œuvre, et que, d'autre part, les fêtes nouvelles (comme la nouvelle fête de l'Assomption) appelaient une introduction et des commentaires nouveaux. Mais il est regrettable que le lecteur ne s'aperçoive pas tout de suite, en ouvrant ce volume, de qui sont les pages qu'il lit. On lui signale en passant (fête de sainte Gertrude)

et par une petite note (p. 832), que Dom Guéranger ayant eu l'occasion, dans l'édition qu'il a donnée des *Exercices de sainte Gertrude*, de traiter le sujet de la fête, « c'est lui-même qu'on aura l'avantage de lire seul aujourd'hui ». Pourquoi ne pas signaler « les auteurs » de façon nette, soit en tête du volume, soit dans la table des matières ? Notre sentiment de la propriété littéraire aujourd'hui n'est plus celui que les Hébreux avaient lorsqu'ils attribuaient tous les livres sapientaux à Salomon ou tous les psaumes à David.

Était-il nécessaire, par ailleurs, d'exprimer, dans cette *Année liturgique*, certaines préférences politiques, et avec tant de hauteur ? Qu'on lise, par exemple, le paragraphe sur le *laïcisme*, pp. 664-665, à propos de la fête du Christ-Roi !

Il manque aussi à ce beau livre, aujourd'hui classique, une table analytique des nombreux thèmes traités et aussi une table alphabétique des saints. Il eût été encore un meilleur instrument de travail.

A.-M. H.

DANIEL-ROPS : *Missa est.* Photogr. de Laure Albin-Guillot, culs-de-lampe de J.-D. Maillard. A. Fayard, Paris; 250 fr. (relié 350 fr.).

La Messe, 39 héliogravures d'après le petit Missel des Frères de Jésus présentées par S. Exc. Mgr Lallier. Éd. de Fontenelle, Saint-Wandrille, 1952.

Ces deux livres s'efforcent d' « expliquer » la messe par des photographies. Le premier ajoute aux hors-texte un commentaire à la fois historique et spirituel de Daniel-Rops. Le second ajoute simplement une petite préface de Mgr Lallier, évêque de Nancy, ancien supérieur du petit séminaire de Paris où ont été prises les photographies

Quant à ces photographies elles-mêmes, celles de l'album Fayard n'ont pas d'autre intérêt que de préciser le lieu et le moment que commente Daniel-Rops; on peut toutefois leur reprocher de ne pas évoquer, ou d'évoquer trop imperceptiblement, l'aspect communautaire du sacrifice eucharistique qui est aussi « le repas du peuple de Dieu », et d'être un peu guindées et froides. Par contre il nous semble que tout en restant fort belles, et souvent vivantes et naïves, les photos de l'album de Saint-Wandrille ont quelquefois perdu à être agrandies.

N. K.

La mort du chrétien. Centre de Pastorale Liturgique, Paris, 1952; 116 pp.; 200 fr.

Le C.P.L. poursuit son effort en vue de procurer aux pasteurs les meilleurs instruments d'une « liturgie » pleinement biblique et traditionnelle, mais compréhensible à des publics variés. Avec des textes bibliques et patristiques sur le thème de la mort et de la vie, quelques beaux récits de morts chrétiennes, de martyrs ou de saints, quelques psaumes, répons et récitatifs dans le style désormais apprécié de Gelineau, voici un petit manuel pratique auquel est assuré un succès du meilleur aloi.

J. B.

LIVRES REÇUS

André (Hans) : *Vom Sinnreich des Lebens.* Otto Müller Verlag, Salzburg, 1952; 1 vol. rel., 525 pp.

Baron (R.) : *Pour que ta vie soit belle.* Programme de vie pour les jeunes Coll. « Présence du catholicisme ». Téqui, Paris, 1952; 116 pp.; 360 fr.

BRAUN (F.-M., O.P.) : *La mère des fidèles*. « Cahiers de l'actualité religieuse ». Casterman, Tournai-Paris, 1952; 206 pp.

BROWER (Orson) : *Should Fatherhood begin at forty?* Elbert Orson Brower, Philadelphie, 1952; 1 vol. rel., 240 pp.; $ 3.25.

CAVIEZEL (F.-W.) : *Et moi j'ai dit non*. L'enfant naturel a-t-il droit à la vie? Salvator, Mulhouse, 1953; 288 pp.; 540 fr.

CORETH (Emerich, S.J.) : *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Herder Verlag, Wien, 1952; 192 pp.

DELSAUTE (Abbé Henri) : *Le mystère de l'unité et du divin retour*. Préface du chanoine VIEUJEAN. Casterman, Louvain, 1952; 228 pp.; 495 fr.

DEMOULIN (Jérôme, C.Ss.R.) : *Au pays de la joie*. Alsatia, Colmar-Paris, 1952; 340 pp., 6 hors-texte; 600 fr.

DRANSARD (Louis) : *Vu en Chine*. Téqui, Paris, 1952; 124 pp.; 330 fr.

DUHR (Joseph) : *L'art des arts : éduquer un enfant*. Salvator, Mulhouse, 1953; 472 pp.; 890 fr.

DURAND (Jean, C.S.C.) : *Vie commune et pauvreté chez les religieux*. Fides. Montréal-Paris, 1952; 300 pp.

L'Evangile selon saint Luc. Numéro spécial de *Nouvelles Pâques 1952*. 22 bis, rue Ch.-Corbeaux, Évreux; 56 pp.

KALIBA (Clemens) : *Die Welt als Gleichnis des Dreieinigen Gottes*. Otto Müller Verlag, Salzburg, 1952; 1 vol. rel., 365 pp.

KIERKEGAARD (Sören) et TISSEAU (P.-G.) : *Discours chrétiens*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1952; 270 pp.

LORSON (Pierre, S.J.) : *Le plaisir sanctifié*. Pour une spiritualité des loisirs, Alsatia, Paris, 1952; 160 pp.

MICKLINGHOFF (J. A. M., O.P.) : *Openbaring en Geloofsenade*. Centrale Drukkerij N. V., Nijmegen, 1952; 240 pp.

MOULE (Rev., C.F.D.) : *The language of the New Testament*. Cambridge University Press, 1952; 30 pp.

Pain de vie et croisillon. Plans pratiques de travail sur l'Eucharistie pour l'année 1952-1953. Liminaire du P. BRU. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1952.

RÉGAMEY (P.-R., O.P.) : *Art sacré au XX^e siècle?* Coll. « L'Art et Dieu ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 484 pp.; 1.200 fr.

RIVIÈRE (Isabelle) : *Comme votre Père céleste*. Coll. « Vie intérieure pour notre temps ». Bloud et Gay, Paris, 1952; 128 pp.; 192 fr.

STOLZ (Dom Benedict) : *La vie des miens*. Un appel aux âmes consacrées. Alsatia, Colmar, 1952; 204 pp.

Tolérance et communauté humaine. Cahiers de l'actualité religieuse. Casterman, Tournai-Paris, 1952; 242 pp.

Une martyre de la révolution, par une moniale bénédictine. Préface de Mgr CHAPPOULIE. Sélection du Livre, 11, rue d'Alsace, Angers, 1952; 50 pp.

WHITE (Victor, O.P.) : *God and the unconscious*. Harvil Press, London, 1952; 1 vol rel., 280 pp.; 21 /—.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7^e.
Impr. AUBIN, Ligugé (Vienne). — D. L., 1^er trimestre 1953. — Impr., n° 908.